Coleção FILOSOFIA ATUAL

# FILOSOFIA E COSMOVISÃO

MÁRIO FERREIRA DOS SANTOS

Coleção
FILOSOFIA
ATUAL

Coleção
FILOSOFIA
ATUAL

Copyright © 2010 by Nadiejda Santos Nunes Galvão e
Yolanda Lhullier dos Santos
Copyright da edição brasileira © 2016 É Realizações

Reservados todos os direitos desta obra.
Proibida toda e qualquer reprodução desta edição por qualquer meio ou forma, seja ela eletrônica ou mecânica, fotocópia, gravação ou qualquer outro meio de reprodução, sem permissão expressa do editor.

*Editor*
Edson Manoel de Oliveira Filho
*Produção editorial e preparação de texto*
É Realizações Editora
*Preparação de texto*
William C. Cruz
*Produção de ebook*
S2 Books

ISBN 978-85-8033-250-6

Os direitos desta edição pertencem a
É Realizações Editora, Livraria e Distribuidora Ltda.
Caixa Postal: 45321 · 04010 970 · São Paulo SP
Telefax: (11) 5572 5363
e@erealizacoes.com.br · www.erealizacoes.com.br

Coleção FILOSOFIA ATUAL

# FILOSOFIA E COSMOVISÃO

MÁRIO FERREIRA DOS SANTOS

APRESENTAÇÃO
RODRIGO PETRONIO

É Realizações Editora

# *Sumário*


Capa

Créditos

Folha de rosto

Apresentação: Filosofia como cosmovisão por Rodrigo Petrônio

Nota prévia ao texto desta edição

Prefácio

Parte I. Introdução à Filosofia geral

- 1. Um apólogo para introdução
- 2. [Conceito – Fato – Comparação – Identidade – Semelhança – Diferença – Razão]
- 3. As antinomias e o dualismo antinômico – Dualismo gnosiológico e ontológico – Conceitos – Abstração – Experiência
- 4. O pensar – A experiência – Espaço e tempo – Sujeito e objeto
- 5. Ciência – Teoria do conhecimento – Hipótese – Metafísica
- 6. Ciência e suas possibilidades – Ciência e metafísica – Ciência e técnica – História – Valores
- 7. Análise unitária da filosofia

Parte II. Cosmovisão (Visão geral do mundo)

- 1. Cosmovisão (Visão geral do mundo) Filosofia do condicionado, do incondicionado e da relatividade
- 2. A razão
- 3. Análise dialética das contradições – Antinomias – O dualismo das noções energéticas de extensidade e de intensidade – Noologia analítica – Os fatores de intensidade e de extensidade
- 4. Princípios da razão: o princípio de identidade, o de razão suficiente e o

de causalidade

5. Conceitos da razão – Conceitos da intuição

6. Dualismo antinômico como visão científica e filosófica do mundo

7. Pensamento matemático e elaboração científica da experiência – As visões de Einstein, Sitter, Lemaître e Eddington

8. A consciência – A teoria da ação

9. A afetividade

10. A estética e a ética

Biografias sumárias

Mídias Sociais



# APRESENTAÇÃO

# FILOSOFIA COMO COSMOVISÃO

## *Rodrigo Petrônio*

*Transcendência e pensamento*

O livro que o leitor tem em mãos é de uma importância singular. Publicado pela primeira vez em 1952, inaugura a Enciclopédia de Ciências Filosóficas e Sociais, projeto no interior do qual Mário Ferreira dos Santos desenvolveu os cerca de oitenta volumes que compõem a totalidade de sua produção intelectual, até seu falecimento, em 1968. Além de vasta, a produção do pensador paulista é bastante heterogênea. Mesmo assim, acredito que possamos dividi-la em algumas vertentes, muitas vezes sinalizadas textualmente pelo próprio autor. Esse substrato inicial do pensamento de Mário Ferreira dos Santos consiste em um conjunto de obras expositivas sobre temas e problemas, tais como *Lógica e Dialética* (1953), *Teoria do Conhecimento* (1954), *Filosofias da Afirmação e da Negação* (1959), *Ontologia e Cosmologia* (1954), *Tratado de Simbólica* (1956), *Filosofia da Crise* (1955), *A Verdade e o Símbolo* (1958), *O Homem Perante o Infinito* (1956), *Filosofia da Crise* (1956), entre outras.

A abordagem por temas não é nova. Pelo contrário, é amplamente difundida nos países anglo-saxões e mesmo na filosofia continental foi adotada por alguns autores, haja vista as excelentes contribuições de Jean Wahl e Gabriel Marcel, entre outros. Entretanto, acredito que o caráter temático dessas obras iniciais de Mário Ferreira dos Santos não seja gratuito e mereça ser analisado com atenção. Ele traz em si sinais dos desdobramentos posteriores de seu pensamento. Os passos centrais desse percurso podem ser aduzidos dos três termos-matrizes que norteiam a presente obra: *filosofia*, *cosmos* e *visão*. Creio que a dinâmica estabelecida entre eles marca a tônica empregada em todo seu percurso de pensamento. Analisemos alguns passos centrais desse percurso.

Ao privilegiar uma *visão* transversal de autores e obras, alinhados mediante o estudo de problemas gerais, Mário Ferreira dos Santos conseguiu acessar

diretamente algumas questões centrais do pensamento, articulando-as de um modo ao mesmo tempo didático e analítico. Justamente por não se ater a autores e obras isolados e por se arriscar no terreno movediço da transversalidade do conceito, conseguiu haurir uma visão abrangente dos sistemas filosóficos. Pôde assim apreender o lugar que pretendia ocupar nesses diversos sistemas, bem como algumas conexões intuitivas das continuidades e descontinuidades conceituais existentes entre distintos conjuntos de autores, obras e correntes de pensamento.

Acredito que isso tenha sido fundamental para o desenvolvimento ulterior de sua obra. Por quê? Porque o exercício pedagógico de exposição de temas acaba por transcender o escopo meramente explicativo e converte-se em um método heurístico de descoberta de temas e problemas que passam paulatinamente a ser tomados como objetos de meditação. A partir desse exercício heurístico nascem os quatro primeiros vislumbres metódicos que marcam toda sua atividade reflexiva: a cosmovisão, a noologia, a concreção. Essas três intuições iniciais serão desdobradas na concepção da matese, que fecha o ciclo de suas obras do final da vida. Além disso, poderíamos pensar que a filosofia de Mário Ferreira dos Santos confere uma centralidade cada vez maior a um problema espinhoso: a própria delimitação epistêmica da filosofia. Vê-se a emergência desse problema na interação inicial entre *filosofia* e *cosmovisão*, e a partir dela podemos notar uma intuição de fundo: a necessidade de conduzir a filosofia a uma metafilosofia. A matese, sua contribuição madura do final da vida, consiste na realização desse desígnio metafilosófico, sutilmente inscrito neste *Filosofia e Cosmovisão*.

Tanto a análise noológica quanto a via de conhecimento concreto, que se encontram apenas sugeridas neste *Filosofia e Cosmovisão*, definem-se e ganham a devida investidura justamente nas obras homônimas, *Noologia Geral* (1961) e *Filosofia Concreta* (1957, 3 Volumes).[1] Com o tempo, o método de concreção sobrepuja em importância a análise noológica e encontra ressonância ao longo de toda a vida do autor, recebendo ainda aprofundamentos em *Filosofia Concreta dos Valores* (1960) e em *Dialética Concreta*.[2] Além disso, podemos entender essa fase final de seu pensamento, marcada pelas obras matéticas, como uma realização das intuições fundamentais contidas na filosofia concreta, decantadas em regiões do espírito ainda mais fundamentais.

Desse modo, essa primeira abordagem concreta, cosmovisional e noológica funciona como uma gênese dos problemas essenciais que delineiam o modo de pensar de Mário Ferreira dos Santos. A partir deles se desdobram as linhas-mestras de toda sua obra ulterior, com sua culminação na matese. Mas quais são

essas vertentes que se desdobram dessas intuições iniciais? Sugiro que abordemos a obra de Mário Ferreira dos Santos a partir de quatro vertentes ou pontos cardeais: cultural, lógico, sapiencial e matético. Os métodos cosmovisional, noológico e concreto articulam essas quatro vertentes e se articulam entre si ao longo do tempo, unificando-se na aliança final fornecida pela matese.

*Vertentes*

A primeira vertente diz respeito à importância dada por Mário Ferreira dos Santos à crítica cultural e social. Para tanto, ocupa-se da crítica e da análise de questões culturais e sociais. Elas são recorrentes em momentos distintos de seu percurso, porém sempre constantes. Tais questões podem se relacionar a problemas sociais e culturais de época, mas os extrapolam, remetendo a uma demanda de apreensão da totalidade da experiência sociocultural por meio da atividade intelectiva. Para além de disputas circunstanciais, essa preocupação evidencia um aspecto crucial: a filosofia não é uma unidade estritamente teorética, por mais rigorosa que seja a via especulativa de que devamos nos valer para acessar a verdade. À medida que a cosmovisão trabalha com as intuições eidéticas (*Wesensschau*) e com visões gerais de mundo (*Weltanschauungen*), movimentos do espírito que captam a estrutura essencial de um objeto e ao mesmo tempo o individuam, a filosofia também seria uma *cosmovisão.* Isso proporciona à cosmovisão a capacidade de ser modeladora do mundo e de mundos, à medida que é uma *imago mundi* inalterável, diferente do devir transitório das realidades que ela capta em si. Como cosmovisão, a filosofia engloba o devir histórico humano e o transmuta em uma indagação sobre a origem, as formas e as propriedades fundamentais do espírito, do pensamento e da temporalidade.

É nesses termos e diante dessa atitude filosófica que precisamos compreender obras como *Filosofia e História da Cultura* (1962, 3 volumes), *Análise de Temas Sociais* (1964, 3 volumes), *Problema Social* (1964), *Sociologia Fundamental e Ética Fundamental* (1957), *Análise Dialética do Marxismo* (1954), *Invasão Vertical dos Bárbaros* (1967),[3] e mesmo obras sobre psicologia e economia, *Tratado de Economia* (1962, 2 volumes) e *Psicologia* (1953). Afinal, estas também concorrem para reforçar uma visão global do ser humano em sociedade e o pensamento como em constante relação temporal com as demais atividades humanas. Embora a filosofia busque sempre uma fundamentação apodítica da verdade, essa verdade apenas terá validade se conseguir se cumprir tanto em um nível conceitual quanto fático.

A filosofia é uma etapa decisiva da vida do espírito. Contudo, esvaziar a atividade filosófica de sua raiz social seria inviabilizar a própria demanda de concreção do pensamento. Separar filosofia e cultura seria negar à filosofia a sua condição essencial de cosmovisão. Separar a filosofia de sua forma social e de sua temporalidade seria negar à filosofia a capacidade de concreção, ou seja, inviabilizar a sua própria constituição como filosofia. Um dicionário estritamente de filosofia seria incompleto. Por isso, o destaque dado às esferas cultural e social conduz ao enorme empreendimento do *Dicionário de Filosofia e Ciências Culturais* (1963, 4 volumes). A tônica dessas preocupações culturais e sociais é recorrente a ponto e de ser encontrada em manuscritos e ensaios avulsos dispersos de períodos distintos da vida do pensador, tais como *Aspectos dos Ciclos Culturais*, *Sobre o Marxismo*, *Valores do Brasileiro*, *Sacralidade e Secularização*, *Crise do Mundo Moderno*, *Autodestruição*, *Aspectos dos Ciclos Culturais*, *Brasil*, *País de Exceção*, entre outros.

A segunda vertente diz respeito aos expedientes lógicos e dialéticos do pensamento. Mário Ferreira dos Santos confere grande destaque à fundamentação de princípios lógicos e dialéticos de organização do pensamento. Trata-se de outro traço distintivo de seu itinerário, traço esse presente em quase todos os volumes de sua obra. Salta aos olhos a ênfase dada a essas questões. Desde *Métodos Lógicos e Dialéticos* (1959, 3 volumes), o desenvolvimento da chamada *decadialética* não ultimava apenas fornecer uma análise dos principais sistemas proposicionais da filosofia clássica. Mais do que isso, pode-se dizer que o pensador nutriu ao longo de toda a vida um instigante diálogo com os problemas oriundos da teoria do conhecimento em sua relação com a ontologia, aquilo que no século XIX se nomeou ontognosiologia. E para além da fundamentação ontológica e ôntica da dinâmica do conhecimento, Mário Ferreira dos Santos ocupa-se também dos expedientes formais e dos dispositivos lógico-dialéticos imanentes ao pensamento. Isso o conduz à premissa de que muitos erros filosóficos ocorrem por falhas conceituais, e não substanciais. Seriam erros internos às condições da linguagem e à formulação mesma dos problemas como problemas.

Mário Ferreira dos Santos produz nesse sentido uma atualização de algumas teorias lógicas com o intuito de refinar os mecanismos formais pelos quais o pensamento se organiza. Aliado a isso, propõe também meios de dirimir equívocos filosóficos correntes. Por isso, obras como *Origem dos Grandes Erros Filosóficos* (1964), *Grandezas e Misérias da Logística* (1967), *Erros na*

*Filosofia da Natureza* (1967) sugerem uma união entre lógica e dialética para fins corretivos. Por outro lado, essas preocupações com a ordem dos enunciados e com a estrutura formal do pensamento assumem uma dimensão pedagógica mais ampla, à medida que Mário Ferreira dos Santos traduz e comenta alguns clássicos sobre os esquemas proposicionais. Temos então suas traduções comentadas de Aristóteles, como *Das Categorias* (1960) e *Da Interpretação*, bem como do *Isagoge* de Porfírio (1965), além de sua fundamental análise da doutrina criticista kantiana em *As Três Críticas de Kant*. Nesta mesma cepa dialética, lógica e gnosiológica podemos incluir sua tradução comentada do *Protágoras* de Platão (1965).

A terceira e a quarta vertentes de seu pensamento de certa maneira estão mutuamente implicadas. Uma terceira vertente pode ser definida como vertente sapiencial. A tradução, o estudo e os comentários que Mário Ferreira dos Santos empreende de algumas das mais importantes obras sapienciais do Oriente e do Ocidente talvez estejam entre suas contribuições mais notáveis. Desde *Pitágoras e o Tema do Número* (1956), seminal para o conhecimento da doutrina pitagórica, bem como sua tradução comentada do *Parmênides* de Platão, intitulada *O Um e o Múltiplo em Platão* (1958), Mário Ferreira dos Santos sinaliza para dois conceitos que se tornarão nucleares para a matese: os *arithmoi arkhai* (princípios supremos) e o conceito de *hyperousía* (além-ser), presentes, respectivamente, nas concepções pitagórica e platônica. Mais uma vez, a investigação lida com o passado de maneira criativa, não historicista. Move-se pela necessidade de reformular algumas categorias fundamentais da metafísica à luz de *primi principii* que seriam sapienciais, produzindo uma convergência entre as vias especulativa e revelada.

Nesses termos, a tradução de clássicos do pensamento antigo, como *Aristóteles e as Mutações* (1955), mais do que trabalhos de exegese, podem ser entendidos como movimentos revivificantes. São um exercício de palingênese textual. Esses movimentos não esgotam os autores da filosofia no campo da filosofia, mas ampliam o sentido latente de suas obras, entrelaçando-as a campos e regimes de sentido que poderíamos definir como sendo de ordem divina ou espiritual. Sob essa chave, reúnem-se os autores mais diversos. Mário Ferreira dos Santos os dota de um sentido comum, por meio de uma hermenêutica entrelaçada e em um esforço de ecumenismo ímpar na cultura brasileira. Esse amplo espectro espiritual de sua investigação contempla a edição comentada de *O Apocalipse de São João* (1998), a obra *Cristianismo: a Religião do Homem* (2003), e uma

quantidade enorme de traduções e comentários ainda inéditos, que são um verdadeiro tesouro: *Comentários a São Boaventura*, *Comentários aos* Versos Áureos *de Pitágoras* (2 volumes), *Tao Te King* de Lao-Tsé, *O Livro de Jâmblico*, *Ta Hio* de Confúcio, *Santo Tomás e a Sabedoria*, as *Enéadas* de Plotino e o *De Primo Principio* de Duns Scot, entre outras preciosidades.

O sentido sapiencial da obra de Mário Ferreira dos Santos e o ecumenismo subjacente a seu projeto tornam-se claros em seu interesse vital pela obra de Nietzsche, entendido também como autor cuja obra, para além de um questionamento filosófico, contempla também um valor de espiritualidade. Dedica ao filósofo alemão a tradução comentada de *Assim Falava Zaratustra* (1954), de *Além do Bem e do Mal*, de *Vontade de Potência* e de *Aurora*, além do estudo *O Homem que Nasceu Póstumo: Temas Nietzschianos* (1954). Mesmo suas traduções de *Saudação ao Mundo* de Walt Whitman e do *Diário Íntimo*[4] de Amiel podem ser alocadas nesse escopo de seus interesses espirituais e sapienciais, que exorbitam o escopo do artesanato da filosofia, entendida como uma prática dos *artiens*, os artesãos do conceito, que deram ensejo ao intelectualismo nominalista no século XIII. E nesse campo Mário Ferreira dos Santos continuou se mostrando um trabalhador incansável. Faz traduções comentadas de Tomás de Aquino, tais como *Sobre as Operações Ocultas da Natureza*, *Sobre a Eternidade do Mundo contra os Murmuradores*, *O Livro das Causas*, *Princípios da Natureza* e do opúsculo *A Alma Para Duns Scot*, entre outras.

Como compreender essa postura omnímoda de Mário Ferreira dos Santos diante das obras e dos atos do espírito? Acredito que a resposta esteja presente em um tema delineado neste *Filosofia e Cosmovisão*, logo no início dos anos 1950, e que marca presença em uma obra de 1958, intitulada *A Luta dos Contrários*. Essa resposta se resume em um termo: *tensão*. Não por acaso, esse termo ressurge em uma das mais importantes obras do pensador, inacabada por causa de sua morte: *Teoria Geral das Tensões*. Podemos entender que a preocupação sapiencial do pensador estava mutuamente implicada na matese, seu projeto de maior envergadura. Mais do que isso: podemos afirmar que a concepção matética parte de um pressuposto metafilosófico, ou seja, que a matese consiste em um aprofundamento exaustivo dos recursos dianoéticos fornecidos pela tradição da filosofia com o objetivo de transcender o campo formalmente demarcado da filosofia.

Essa transcendência epistemológica seria possível graças a uma radicalização de problemas imanentes à configuração do saber da filosofia e à situação de alguns de seus conceitos matriciais que, a despeito de dois milênios de indagações, permaneciam em aporia. Nesse sentido, pode-se resumir a especulação matética como a busca de um primeiro princípio que transcenda as aporias e antinomias, internas ao mundo e ao pensamento. Essa transcendência é atingida justamente ao se compreender que essas antinomias pertencem à totalidade do ser, e que o saber matético procura superar as diversas designações que essa totalidade recebeu ao longo dos milênios. Para tanto, a matese consiste na busca de um meta-ser ou de uma parametafísica, se preferirmos. Nesse sentido, a matese capta o mundo como uma estrutura relacional de tensões. Não apenas acolhe essas tensões, como reconhece sua legalidade ontológica, reconhecendo a legitimidade dos diversos modos tensionais de determinação dos sistemas de mundo e cosmovisões concebidos e descritos ao longo da história.

Mediante essa capacidade de internalizar as tensões e de pensar a realidade dinâmica do mundo como uma estrutura tensional, todas as contradições se reduzem a epifenômenos. A intuição dos princípios, da unidade, das leis eternas dos números, o conjunto dos esquematismos configuram processos da realidade. Não se reduzem aos limites formais da atividade cognitiva. Da mesma maneira, a partir de uma captação das dimensões ontológicas e meontológicas que fundam essa mesma realidade, em uma articulação indissolúvel entre ser e nada, é possível estabelecer o entrelaçamento mútuo dessas naturezas antagônicas em uma unidade meta-substancial, oriunda de uma diferença ontológica. A partir da abordagem da matese, essas antinomias acabam sendo assimiladas pelo primado de uma condição de acesso iluminativo às estruturas eidéticas que se desvelam mediante a *mathesis megiste*, o ensinamento supremo.

Nesse sentido, as condições racionais e reveladas deixam de ser meios alternativos de acesso a modos antagônicos de compreender a estrutura total e causal do ser. Passam a compor uma unidade de apreensão dos próprios antagonismos como condições supremas da estrutura matética do mundo, e cuja fonte consiste na pura positividade de um ser situado além do ser. Esse é o corolário do projeto especulativo de Mário Ferreira dos Santos, cuja culminância se encontra em obras não por acaso rigorosamente marcadas pela chancela da *sabedoria*, mais do que pela divisa da *filosofia*: *A Sabedoria dos Princípios* (1967), *A Sabedoria da Unidade* (1968), *A Sabedoria do Ser e do Nada* (1968, 2 volumes), *A Sabedoria das Leis Eternas* (2001),[5] e nas obras inéditas

*Elementos para uma Teoria Geral das Tensões*, *Tratado de Esquematologia*, *Deus*, entre outras inconclusas e esboços que indicam o que viria a ser o desdobramento dessa fase final do pensador, caso a morte não lhe tivesse obstado o percurso generoso.

A matese representa o ponto mais agudo de seu legado e ao mesmo tempo o ponto de convergência de todas as demais vertentes, de modo que podemos concebê-la como uma unidade dinâmica formal de todas as suas faces. Além disso, a matese situa Mário Ferreira dos Santos como um dos mais importantes renovadores da metafísica no século XX. Além dessas quatro vertentes mencionadas, haveria uma quinta. Ela seria composta pelas obras de divulgação. Contudo, em razão de seu valor rigorosamente secundário, essas obras podem ser entendidas como uma mera atividade editorial, que corre paralela à consolidação de seu pensamento e não apresenta acréscimos significativos às diretrizes centrais da Enciclopédia.

## *A visão da filosofia*

Diante desse panorama, é importante ver como algumas dessas questões que se perfilam ao longo de toda obra de Mário Ferreira dos Santos se encontram *in nuce* em *Filosofia e Cosmovisão*. Nesses termos, pode-se entender esta obra como uma obra ao mesmo tempo didática e propedêutica. Didática à medida que trata de questões de filosofia geral em uma linguagem acessível a diversos níveis de familiaridade que os leitores tenham com a linguagem técnica da filosofia. E propedêutica à medida mesma que revela as preocupações que à época ocupavam o pensador, e iluminam algumas das abordagens nucleares de seu pensamento ao longo de menos de duas décadas de sua fecunda produção.

Logo de saída temos uma demarcação dos termos que orientam sua reflexão: *filosofia* e *cosmovisão*. Os dois termos dividem a obra em duas partes simétricas nomeadas como “Introdução à Filosofia Geral” e “Visão Geral de Mundo”. Dois conceitos-matrizes se declinam nessa nomeação: *filosofia* e *mundo*. Ambos os conceitos entendidos em sua máxima extensividade. Como mencionei, a escolha desses termos não é ocasional. Demonstra uma consciência da necessidade de explicitar os pontos de contato e as regiões de transversalidade existentes entre eles. Por isso, logo nas primeiras páginas, o leitor é conduzido a uma definição da filosofia como *universo de discurso*. Como universo discursivo, a filosofia é um cosmos que se estabelece como campo autônomo do saber humano e como uma das vias de acesso mais seguras à inspeção racional da verdade.

Entretanto, na condição de *universo*, a filosofia também engendra suas visões de mundo, uma cosmogonia que por sua vez corre paralelamente a outras visões de mundo concebidas pelas religiões, pela ciência e por outros saberes, com os quais a filosofia precisa se manter em constante diálogo. Caso contrário, sem uma constante exposição às matrizes heteronômicas que a definem por privação, os fundamentos mesmos da capacidade de autonomia e de autodeterminação discursivas da filosofia se veriam comprometidos. Ao ser submetida a um enquadramento cosmovisional, a filosofia acaba ganhando uma dimensão cultural que os sistemas filosóficos de diversos tempos lhe confiscaram, em benefício da especulação das condições meramente formais e apodíticas da verdade. Ao realizar essa redução cosmovisional da filosofia, Mário Ferreira dos Santos promove um salto, não um recuo. A partir dessa operação, a filosofia torna-se capaz de produzir sua autolimitação e sua autodeterminação próprias. Por outro lado, muitas cosmovisões, por não empreenderem esse movimento, não conseguem relativizar sua própria constituição discursiva e os seus limites noéticos cosmovisionais.

Mário Ferreira dos Santos ao mesmo tempo demarca a especificidade epistêmica da filosofia e define essa especificidade por meio da capacidade de incorporar outros discursos, ou seja, de questionar as fronteiras entre os diversos saberes. Esse postulado de uma transcendência contínua das condições de possibilidade dos saberes, uns em relação aos outros, demonstra a compreensão que a filosofia tem do *holos*, da totalidade. Essa compreensão lhe serve de condição de base, desde a sua origem. A instituição da filosofia como saber da totalidade é uma das principais intuições da metafísica. Contudo, a filosofia não pode conceber a si mesma como um discurso de definição da totalidade, sem conceber dialeticamente essa totalidade como uma alteridade em relação à própria instituição dos limites da filosofia entendida como totalidade discursiva. A unidade sintética e formal da filosofia é um meio de acesso à verdade. Mas para que a filosofia se complete, precisa conceber dialeticamente uma relação de alteridade consigo mesma. Ao se colocar essa pergunta, a filosofia converte seu universo discursivo em cosmovisão, ou seja, elimina a positividade de sua situação autofundada e se desdobra no outro de si mesma, para continuar sendo o que é.

A superação interna desse discurso metafísico sobre a totalidade é uma das tarefas nodais desempenhadas pelas obras matéticas. Além disso, o questionamento desses limites epistêmicos demonstra uma tentativa incipiente no

pensamento de Mário Ferreira dos Santos de conceber, não uma antifilosofia, mas uma metafilosofia. A importância desse movimento é tamanha que pode ser formulada da seguinte maneira: a metafilosofia é o substrato epistemológico da matese. O esboço dessa metafilosofia pode ser visto em todos seus traços essenciais nesta primeira obra da Enciclopédia, a partir da dinâmica aberta entre *filosofia* e *cosmovisão.* E em que sentido se coloca esse problema da metafilosofia? Esse problema se concentra em uma dinâmica aberta entre o pensamento do mesmo (*autologia*) e o pensamento do outro (*heterologia*). Ambos são movimentos simultâneos e se inscrevem na atividade da filosofia como *tensões*. Estas por sua vez são elementos constitutivos de algumas intuições nucleares posteriormente desenvolvidas pela matese.

Em *Filosofia e Cosmovisão*, essa concepção tensional ganha contornos específicos. Também são sinalizados dois grandes meios de acesso à verdade, percorridos de modo didático e penetrante: o racional e o intuitivo. Além disso, ao longo destas páginas Mário Ferreira dos Santos procura conciliar estruturas *eidéticas* e realidades *fáticas*, ou seja, a intuição de formas transistóricas e a temporalidade da experiência do pensamento apreendido em concreção. Como mencionei acima, esses dois caminhos se unem e dizem respeito às preocupações gnosiológicas do autor. Surgem da consciência de que a causa final de um conceito nunca pode ser tomada em abstrato. Portanto, o que chamaríamos de uma dimensão cultural ou social nunca pode estar apartada de uma atividade noética de raiz propriamente filosófica.

A partir dessas linhas de força, Mário Ferreira dos Santos percorre alguns dos principais temas, conceitos e noções da filosofia. Parte do *princípio de identidade* para estabelecer as relações causais lógicas e ontológicas entre *diferença* a *semelhança*. Vincula estes conceitos às bases categoriais e às mútuas interações que eles estabelecem com o postulado aristotélico de um primado da substância. A partir de um ponto de vista ontognosiológico, Mário Ferreira dos Santos adentra uma das questões mais difíceis da história da filosofia: os dualismos em suas diversas acepções. É notável como analisa as quatro antinomias postuladas pelo criticismo kantiano, e a importância que confere à distinção entre razão e entendimento. Igualmente destaca a relação que razão e intuição estabelecem com os dados da experiência e da sensibilidade, concebendo as antinomias da razão como princípios internos à realidade dos fenômenos em sua divisão de natureza *a priori* e *a posteriori*. Também analisa a

redistribuição das categorias de Aristóteles empreendida por Kant como meio de explicitar a alteração da tábua de critérios empreendida pela filosofia moderna.

Nesse mesmo escopo, os conceitos de *causa*, *necessidade* e *contingência* assumem o primeiro plano. Mais uma vez Mário Ferreira dos Santos resume os principais argumentos desenvolvidos por Kant em sua definição da intuição intelectual e da subordinação dos dados da experiência ao sujeito transcendental. Diante da incapacidade da razão de explicar as causas finais e primeiras de todos os eventos, o *princípio da razão suficiente* assume o papel de mantenedor da ordem racional mesmo diante das antinomias entre necessidade e contingência. Essas antinomias assumem um papel importante na obra, pois é no interior dessas relações antinômicas e dos esquematismos da razão que é preciso pensar as divisões entre *espaço* e *tempo*, *sujeito* e *objeto*.

Mário Ferreira dos Santos confronta as concepções de Descartes, Kant e Spinoza, e sinaliza a posição singular de Leibniz diante dessas aporias. Mediante a inspeção dessas aporias entre sujeito e objeto ao longo do percurso gnosiológico, e à luz da dialética entre eu e não eu desenvolvida pelas filosofias idealistas, Mário Ferreira dos Santos passa a um novo quadro de conceitos. Analisa o surgimento da *ciência* e os diversos meios fornecidos pela *teoria do conhecimento* e pela *metafísica*. A *possibilidade*, a *origem*, a *essência*, a *forma* e o *critério* compõem os cinco problemas fundamentais do conhecimento. No que diz respeito à possibilidade, o conhecimento pode ser *dogmático, cético, subjetivista-relativista, pragmático, criticista.* Quanto à origem, pode ser *racionalista*, *empirista* ou *intelectualista.* Quanto à solução, pode ser *objetivista, subjetivista, idealista* ou *fenomenalista*. Quanto às espécies, o conhecimento pode ser *discursivo e mediato* ou *imediato.* E com relação aos critérios de conhecimento, Mário Ferreira dos Santos inspeciona os diversos modos pelos quais podemos estabilizá-los.

O campo dos critérios leva o nome de criteriologia, ramo de estudo constante na obra de Mário Ferreira dos Santos, e nos conduz ao reconhecimento de uma codependência entre critério, valor e verdade. Nesse sentido, o estabelecimento de critérios depende do estabelecimento de bases ontológicas a partir das quais se possa fundar e validar o conhecível. Nesses termos, vemo-nos de novo às voltas com as definições de totalidade: a *equivocidade*, a *univocidade*, o *criacionismo*, o *materialismo*, o *espiritualismo*, o *pluralismo* e, por fim, o *monopluralismo* advogado por Mário Ferreira dos Santos. Essa interação ocorre justamente porque tais instâncias dedutivas do conhecimento são entendidas como

unidades categoriais que, antes de serem da ordem da razão ou da intuição, fundam-se sobre cosmovisões, ou seja, são unidades formais que sintetizam a multiplicidade dos dados da experiência e os circunscrevem aos limites do conceito, possibilitando a atividade racional da própria filosofia.

Nesse sentido, a ciência dos critérios (criteriologia) se entrelaça a uma ciência dos valores (axiologia), e ambas determinam o surgimento de uma nova cosmovisão científica e técnica na modernidade. Por isso, no encerramento da primeira parte desta obra, explora-se a emergência das ciências e das técnicas modernas do ponto de vista filosófico de suas condições de possibilidade. O intuito é facultar o acesso a uma visão *transobjetiva* da dinâmica estabelecida entre os discursos sobre o mundo, ou seja, uma dialética das cosmovisões entre si, incluída a filosofia.

### *A visão de mundo*

A segunda parte da obra é marcada pela ênfase dada ao estatuto cosmovisional das ciências naturais modernas. E é admirável o grau de apreço e familiaridade que Mário Ferreira dos Santos manifesta com essas teorias científicas. Mas qual seria a relação das ciências naturais com o teor dedutivo dos mitos e das primeiras formulações filosóficas? Qual o estatuto da metafísica no interior desse debate epistemológico das *hard sciences* como as concebemos hoje? Todos esses seriam modos de intuir a essência de uma *protocoisa*, ou seja, atingir formas descritivas da totalidade do real, sem circunscrever essa totalidade em uma cadeia fechada de seres nem em uma cadeia fechada de conceitos. Rigorosamente, é nesses termos que Mário Ferreira dos Santos concebe a pertinência e a atualidade da metafísica. Entende-a não como um saber que nega o saber global da ciência e da filosofia modernas, tampouco como um saber capaz de substituir os saberes dessas filosofias e ciências.

Ao contrário, a herança metafísica consiste em conduzir a investigação para além dos limites epistemológicos estabelecidos por esses mesmos saberes e ciências, entendidos como *epistemologias naturalizadas*, para usar a expressão de Willard Van Orman Quine. À medida que historicamente a metafísica cumpriu o papel de ponto cego dos diversos *universos discursivos* criados em torno da totalidade do que existe, ou seja, da *physis*, é preciso fazer uma atualização (*aggiornamento*) dessa sua potencialidade. Justamente em virtude de seu enorme apreço pela herança metafísica, Mário Ferreira dos Santos entende que a metafísica também precisa ser concebida de modo dialético. Para tanto, há que se

estabelecer uma relação de heterologia da metafísica em relação a si mesma para que possamos instaurar o pensamento em seu devir.

Em outras palavras, a tarefa da filosofia é cumprir seu desiderato de chegar às condições formais e reais primeiras do conhecimento. Para isso, ela precisa questionar seu próprio estabelecimento conceitual e transcender-se a si mesma, em direção às suas regiões de alteridade, como a religião e a ciência. Contudo, essa transcendência, à medida que instaura a filosofia como cosmovisão, exorbita o conhecimento herdado da própria metafísica, entendida como estudo da totalidade do ser enquanto ser. Ou seja, converte a metafísica em uma *protoimagem de mundo* historicamente eficaz, que pode ser atualizada dialeticamente, e não como uma positividade que deva ser generalizada. A intuição radical do pensador paulista consiste em enunciar um campo metafilosófico e parametafísico que, ao se instituir de modo cosmovisional, institui simultaneamente um saber das essências arcanas para além das divisões formais e epistêmicas das ontologias regionais que fundam os campos do todo conhecido antigo ou moderno, incluindo-se a filosofia. Por sua vez, essa fundamentação, que em um determinado momento Mário Ferreira dos Santos chama de *transobjetiva*, é postulada e desenvolvida em praticamente todas as obras pertencentes ao núcleo duro da matese.

É por isso que a especulação da segunda parte desta obra, dedicada quase exclusivamente à análise da cosmovisão da ciência moderna, paradoxalmente começa por uma reflexão sobre o conceito de *arché* (princípio). Essa origem arcana, também entendida como *primo principio*, orienta as filosofias da *incondicionalidade*, da *condicionalidade* e da *relatividade*, tanto no pensamento antigo quanto no pensamento moderno. A incondicionalidade diz respeito às filosofias que apostam no *mos geometricus* e na capacidade de circunscrever o campo do ser em regimes absolutos de necessidade. A condicionalidade parte do pressuposto da contingência absoluta. A relatividade propõe uma incapacidade de apreensão sequer contingente de qualquer totalidade extradiscursiva. No seio dessas visões gerais, Mário Ferreira dos Santos integra as respectivas filosofias que advêm dessas condições de possibilidade cosmovisionais do conhecimento, tais como ceticismo, empirismo, positivismo, racionalismo, naturalismo e, por fim, o criticismo.

O criticismo de Kant, dentre todas essas doutrinas e imagens de mundo, recebe uma atenção especial. Mário Ferreira dos Santos reconhece a notável guinada proposta por Kant como fundamental para toda compreensão do estatuto do

conhecimento no mundo moderno. A importância de seu legado consiste justamente na tentativa de conciliar incondicionalidade e condicionalidade, necessidade e contingência. Isso ocorre porque Kant postula simultaneamente os limites contingentes e a precariedade da possibilidade de conhecer. Desse modo, estipula a necessidade causal da existência de esquematismos apriorísticos e transcendentais que forneçam aos fenômenos a unidade formal que não apenas lhes é imanente como corroborada pelos sentidos.

Mas qual é o salto sugerido em relação a Kant? Mário Ferreira dos Santos parte para exemplos colhidos na física e trabalha dois conceitos que podemos reputar entre suas contribuições originais: *extensidade* e *intensidade*. Relaciona-os aos conceitos de *energueia e dýnamis*, de ato e potência, de virtualização e atualização, de ser e devir. Entretanto, em vez de cindir esses pares em opostos equívocos ou reagrupá-los à luz de um novo princípio de univocidade, o pensador os reconhece como sendo modos de extensidade e intensidade cósmicas, modos esses pelos quais a totalidade do ser se realiza a si mesma no interior dinâmico da *physis*. Os movimentos centrífugos e centrípetos descritos pela extensidade e intensidade físicas podem ser entendidos como homologias, não de operações sintéticas e analíticas do entendimento, mas como sístoles e diástoles do próprio ser. A natureza *espaciotemporal* e *cronotópica* desses movimentos seriam operações rigorosamente cosmológicas e não configurações do aparelho cognitivo humano. Nesse ponto, a metametafísica de Mário Ferreira dos Santos aponta para a *teoria geral das tensões* e para a *esquematologia geral*, com seus desenvolvimentos matéticos ulteriores, muitas vezes textualmente esboçados em *Filosofia e Cosmovisão*.

A matese, entendida como metametafísica ou parametafísica, seria nesse sentido uma possibilidade teórica alternativa tanto às antinomias lógicas da metafísica quanto às antinomias kantianas da razão. Essa tentativa de criar uma alternativa às antinomias percorre toda a obra. Mário Ferreira dos Santos retorna aos três princípios kantianos de *identidade*, de *razão suficiente* e de *causalidade*, e a partir deles percorre alguns pares de conceitos para fundamentar os limites do conhecimento postulados por Kant. Mais uma vez o dualismo da razão e da intuição vem à tona, e a partir desse dualismo o pensador analisa a *necessidade*, a *determinação*, a *atualidade*. Depois retorna às orientações iniciais do seu estudo e expõe os pares conceituais *semelhante* e *diferente*, *imutabilidade* e *mutabilidade*, *imobilidade* e *movimento*, *eternidade* e *tempo*, *ser* e *devir*, *necessidade* e *contingência*, *atualidade* e *potencialidade*, *espaço* e *força*,

*substância* e *eu*. Em seguida, se aprofunda nos princípios antinômicos das ciências modernas. Por fim, encerra sua argumentação com uma análise das cosmovisões físicas de Einstein, de De Sitter, de Lemaître e de Eddington.

*Cosmos e horizonte*

Essa peroração apresenta uma síntese instigante. Para Mário Ferreira dos Santos, a cosmovisão de Einstein se baseia em uma concepção antinômica do universo. De fato, como notou com propriedade o brilhante cosmólogo brasileiro Mário Novello, o espaço-tempo de Einstein necessita da geometria não euclidiana de Minkowski. O modelo alternativo a essa geometria, desenvolvido por De Sitter, cuja topologia não pressupõe a homogeneidade de espaço-tempo, mas uma heterogeneidade entre ambos, tornaria a equação da relatividade geral de difícil demonstração. Devido a isso, a brilhante contribuição de De Sitter acabou por se situar paralelamente à fundação einsteiniana da cosmologia moderna, e ainda aguarda o pleno desenvolvimento de toda a sua potencialidade.

A intuição de Mário Ferreira dos Santos insere nesse debate um terceiro personagem conceitual: o abade Lemaître. Para este, o universo viveria ciclos constantes de contração e distensão. Justamente neste ponto, a cosmovisão advogada por uma nova filosofia conseguiria superar os dualismos antinômicos. E isso tornar-se-á possível quando pudermos integrar essa estrutura antinômica aos constituintes pulsantes e tensionais da própria estrutura concreta da realidade:

> Mas uma posição como a nossa, que se coloca acima desse dualismo e pode conceber o universo com esse caráter pulsativo, que nele encontrou o abade Lemaître, e ver essa pulsação em toda existência, esse antagonismo em todo existir, é permitir que se abra um novo caminho para novas investigações, ao mesmo tempo que nos permite visualizar o pensamento humano de um ângulo superior, e compreender as divergências, e ultrapassar o estreito de uma concepção unívoca, e permitir que nosso espírito, conhecendo outra sutileza, possa invadir novos terrenos, sem medo de afrontá-los. Viveram os pensadores procurando ocultar, escamotear, conscientemente ou não, tudo quanto vinha perturbar a doce tranquilidade de uma concepção homogênea e estável. A nova filosofia, que há de surgir, não temerá mais penetrar pela selva das antinomias e as aceitará como constitutivas da existência finita, para, por meio delas, poder efetivar uma visão mais ampla, mais geral e mais concreta da realidade.[6]

Com essa síntese do próprio autor concluo esta breve introdução à obra *Filosofia e Cosmovisão* e esta igualmente rápida apresentação de algumas linhas tensionais do pensamento do autor. Poderíamos levantar alguns problemas tópicos de argumentação de Mário Ferreira dos Santos, sobretudo no que diz respeito a digressões críticas ligeiras sobre filósofos de grande magnitude. Há que se reconhecer também que os dados e as linhas argumentativas poderiam ter sido organizados de modo mais coerente, e apresentam-se muitas vezes sem uma

passagem clara de um tópico a outro. Porém, esses elementos tornam-se menores diante da vastidão oferecida pela totalidade da obra de Mário Ferreira dos Santos. Diante dela, a melhor opção é manter uma atitude de pura positividade, atitude a que ele mesmo aspirou em sua vida, ou seja, perceber esses lapsos como falhas menores diante de um espírito que tinha urgência em comunicar a sua cosmovisão e generosidade para destinar essa sua tarefa a leitores de diversos níveis de especialização. Nesse sentido, a atitude de humildade de Mário Ferreira dos Santos diante da filosofia pode se espelhar em uma atitude nossa diante de sua obra. Desse modo, tornar-se-á cada vez mais clara sua valiosa contribuição para o desenvolvimento e a consolidação da filosofia no Brasil.

Nesta obra especificamente, a simetria entre filosofia e cosmovisão orientam a dupla articulação integradora do pensador. A abordagem das *cosmovisões da filosofia*, presentes na primeira parte, soma-se à *filosofia das cosmovisões* científicas da segunda parte. O *leitmotiv* desta obra pode ser enunciado pela presença das antinomias racionais do criticismo kantiano, que são o modelo explicativo mais poderoso da modernidade, um dos poucos modelos capazes de produzir a síntese entre empirismo e transcendentalismo, entre filosofias da incondicionalidade e filosofias da contingência. Isso demonstra a importância que Mário Ferreira dos Santos confere a Kant, a ponto de ter dedicado uma obra exclusivamente à análise de seu pensamento. Entretanto, a conceituação antinômica não consegue ir além da constatação dos antagonismos como antagonismos.

A metafilosofia proposta por Mário Ferreira dos Santos visa reconhecer a realidade e a legitimidade desses sistemas integrais de tensões que constituem a totalidade do ser enquanto ser. Contudo, a elaboração da matese, entendida como metametafísica e como metafilosofia, ultima um ponto mais além: a identificação de um além-ser que integre esses antagonismos em processos reais não antinômicos. A presença das ciências naturais e a análise de algumas teorias cosmológicas sob o ponto de vista cosmovisional, marcantes na segunda parte da obra, não implicam uma redução científica da filosofia às cosmovisões da ciência moderna. Da mesma maneira, a predominância da filosofia na primeira parte da obra não isenta de validade as conquistas experimentais dos métodos empíricos modernos.

O salto conceitual empreendido no final da obra consiste justamente em derivar o princípio das *tensões*, de ordem matética, de aspectos oriundos justamente da cosmologia e da física modernas. Por meio desse movimento, a matese se

transforma em parametafísica ou metametafísica, ou seja, em uma reflexão sobre a física a partir da metafísica e em uma renovação da metafísica a partir da física. Esse princípio de reversibilidade é possível porque filosofia e cosmovisão se mantiveram em suspensão. Não se trata de uma suspensão cética, tampouco de uma suspensão fenomenológica. Como se lê no trecho transcrito acima, trata-se de uma suspensão promovida pelo próprio ato de crer. E a crença fundamental que conduziu o percurso de Mário Ferreira dos Santos, desde esta primeira obra até o ponto mais elevado da matese, foi a crença de que novas filosofias e novas cosmovisões felizmente podem surgir no horizonte.

# NOTA PRÉVIA AO TEXTO DESTA EDIÇÃO

Mário Ferreira dos Santos mostra, neste livro, sua dupla vocação: filósofo e professor. Ainda que, para muitos, essas vocações sejam naturalmente complementares, no caso de Mário há uma tensão. *Filosofia e Cosmovisão* inaugura sua série de escritos propriamente filosóficos e abre a chamada Enciclopédia de Ciências Filosóficas e Sociais. Não se trata, aqui, de uma afirmação corriqueira, pois deste fato decorre o caráter híbrido deste livro: é, ao mesmo tempo, uma introdução à filosofia, uma apresentação enciclopédica de diferentes escolas do pensamento e obra de um filósofo original.

De acordo com o propósito enunciado em seu prefácio, este livro "é um convite à filosofia, uma incitação ao filosofar". E, segundo a própria concepção de filosofia de Mário, não se aprende filosofia sem filosofar. Isso explica, até certo ponto, o método expositivo utilizado. Inicialmente, somos como que conduzidos pela mão por entre uma série de temas e problemas que pertencem à filosofia. Todavia, em dado momento, sentimo-nos abandonados, em meio a uma discussão que nos julgamos incapazes de acompanhar, até que voltamos a reconhecer o terreno em que pisamos ou tão somente somos desafiados a suportar a perplexidade por meio da reflexão e a aguardar esclarecimentos posteriores em outros desdobramentos da série concebida pelo autor.

No mesmo prefácio mencionado, Mário declara uma peculiaridade dos leitores brasileiros – as lacunas em sua formação. Daí a decisão de não pressupor em sua exposição qualquer conhecimento prévio do leitor, ainda que com isso arriscasse parecer demasiado simplório àqueles já habituados à linguagem filosófica. Para ser fiel a este propósito, encontram-se dispersos ao longo do livro uma série de comentários parentéticos que pretendem explicar determinados termos empregados ou que apontam outros caminhos de estudo.

Outra característica importante desta obra é que, nela, Mário vislumbra toda a sua filosofia, de maneira que já aponta obras futuras, em que viria a esclarecer, aprofundar e problematizar temas que aqui são apenas esboçados. Essas remissões ajudam o leitor a compreender que certas dificuldades da exposição

dizem respeito a uma dificuldade inerente ao tema abordado e que, em matéria filosófica, não se pula etapas: uma iniciação é apenas uma iniciação – e o caminho a ser percorrido é longo.

Tudo o que foi dito até aqui é apenas um preâmbulo para explicarmos o que há de novo no texto desta edição. A primeira edição de *Filosofia e Cosmovisão* é de 1952, e a obra chegou à 6ª edição (1961). Foi desta última versão que partimos para estabelecer o texto. Ao longo do processo, houve constantes remissões a edições anteriores, a fim de esclarecer certas passagens que parecessem truncadas ou em que havia flagrantes erros tipográficos.

Outra novidade aqui é a inclusão das referências das citações. Mário com frequência cita autores e obras, sem mencionar qualquer dado das edições que utiliza. Graças aos recursos da tecnologia e a um diligente trabalho, foi possível identificar a maioria das citações feitas – nalguns casos, indicamos a referência da obra na língua original da citação; noutros, indicamos a passagem mencionada numa edição contemporânea em língua portuguesa.

Ainda no que diz respeito a referências, havia autores mencionados apenas pelo sobrenome. No caso de Kant, Hegel e Nietzsche, é relativamente simples saber de quem se trata. Mas o mesmo não se pode dizer de Queyrat, B. Perez ou Egger (ao menos não para os leitores recém-chegados à filosofia). Para que o leitor possa situar-se historicamente e, quem sabe, avançar em suas pesquisas, incluímos sistematicamente ao longo do livro o nome completo e o ano de nascimento na primeira ocorrência dos autores mencionados, além de um apêndice com biografias sumárias dos pensadores mencionados.

Quando julgamos que os comentários parentéticos de Mário interrompiam o curso da exposição – note, o próprio Mário incluía estas passagens entre parênteses –, optamos por tirar este comentário do corpo do texto e o pusemos em nota de rodapé, assinalada entre colchetes. Assim, o leitor há de encontrar três tipos de nota: (a) as notas do próprio Mário, que aqui aparecem sem nenhuma indicação especial; (b) os comentários de Mário que foram extraídos do corpo do texto e postos nas notas – assinaladas entre colchetes; e (c) notas do editor – que aparecem assinaladas com N. E.

Por fim, incluímos um índice remissivo, que pode ajudar o leitor a situar a abrangência da erudição de Mário bem como dos temas aqui apresentados. Bem sabemos que esta ainda não é a edição crítica e definitiva que a obra de Mário requer, mas acreditamos que demos passos importantes para que isso venha a acontecer no futuro.

Boa leitura!

# PREFÁCIO

Um professor alemão, o primeiro a iniciar-me nos estudos da filosofia, conhecedor do nosso povo, costumava manifestar-me a sua admiração pela inteligência de nossa gente. Para ele, que percorrera tantos países, que ministrara lições em tantas universidades e escolas do Ocidente e do Oriente, era o brasileiro o aluno mais vivo, mais inteligente, mais sagaz no raciocínio, e de mais profundas intuições que conhecera. No entanto, punha uma restrição. Julgava-os demasiadamente inquietos e desequilibrados quanto ao conhecimento. Afirmava-me ter encontrado grandes valores, homens de capacidade extraordinária, mas, em muitos aspectos, falhos de certos conhecimentos elementares, que eram como abismos por entre cumes de montanhas. Atribuía esse desequilíbrio à natural pressa dos povos americanos e à falta de disciplina mais rígida no trabalho. Nessa época, considerava eu as suas palavras um tanto exageradas. Mas, com o decorrer do tempo, e através de aulas e inúmeras conferências, palestras e debates que empreendi, verifiquei assistir ao meu velho e venerando mestre uma grande soma de verdade.

Atribui-se esse nosso defeito ao autodidatismo a que todos, sem exceção, neste país, estamos sujeitos. Sempre fui um admirador dos autodidatas, porque um estudo apurado da história e da biografia dos grandes homens revela-nos que, entre os maiores criadores, o número de autodidatas é sempre maior do que daqueles presos a uma escolaridade rígida, quase sempre prejudicial à capacidade criadora.

Não seria, porém, esse apenas o fator decisivo, pois outros poderiam ainda ser propostos.

Foi considerando tais aspectos reais de nosso povo que, ao empreender os meus cursos, e depois decidir, a pedido de tantos alunos, transformá-los em livros, compreendi que não se deveria ministrar filosofia, no Brasil, seguindo os métodos de povos que têm uma disciplina de estudo muito diferente da nossa. Por essa razão, sempre julguei que, ao lado do tema mais profundo, era mister considerar aqueles abismos de que ele me falava. Foi essa a razão que me levou,

ao publicar este primeiro livro da série de meus cursos de filosofia, a usar uma linguagem dentro de certo rigor filosófico, mas considerando, na exposição, esses abismos, e nunca pressupor o conhecimento, por parte do leitor, de certos aspectos elementares da filosofia, que devem e precisam desde logo ser esclarecidos.

E foi pensando assim que executei essa obra desde uma explanação mais simples até, na "Cosmovisão" (segunda parte do livro), tratar dos mais profundos temas da filosofia, embora ainda de forma sintética, com uma linguagem mais rigorosa.

É possível que muitos dos leitores que já manusearam livros de filosofia e já tiveram contato com o pensamento filosófico encontrem passagens demasiado simples. Mas esses formarão apenas uma parte dos leitores, e não a maior, e deverão compreender que, se assim procedo, é por considerar uma das características de nosso povo, o que me leva a usar um método que corresponda à nossa índole e possa, por isso mesmo, ser de maior e mais geral proveito.

Nos livros sucessivos, que formam a série de minhas obras de filosofia, os temas passarão a ser tratados já considerando o conhecimento do que é exposto neste volume, para poder avançar cada vez mais analiticamente no estudo das matérias, para encerrá-las em uma concreção global, que é o terceiro estágio do método que escolhi para o estudo da filosofia, e que a experiência já me mostrou ser o mais eficaz.

Após o estudo sintético, segue-se a análise dos temas abordados abstratamente, para devolvê-los à concreção de que fazem parte, evitando, assim, que o estudo da filosofia se torne, o que em geral tem sido, campo de elucubrações abstratas, para transformar-se numa ampla visão do mundo e numa metodologia para a própria vida.

E nada melhor atesta a conveniência do método escolhido que o progresso verificado entre aqueles dedicados ao estudo da filosofia segundo as minhas aulas, o que, sem apelos a falsas modéstias, não posso deixar de considerar a melhor paga aos meus esforços.

*Mário Ferreira dos Santos*

# PARTE I
# INTRODUÇÃO À FILOSOFIA GERAL



# 1. UM APÓLOGO PARA INTRODUÇÃO

Que diríamos de quem quisesse dar valor apenas aos fatos sensíveis e proclamasse, por exemplo, “basta a experiência dos meus sentidos”? E ainda acrescentasse: “O que os meus olhos veem é a única verdade, e eles são a medida de toda a verdade”. Ou então: “Só o que ouço é para mim rigorosamente exato”. Seria o mesmo se os sentidos, ao se voltarem para o cérebro, dissessem: “Tuas generalizações, tuas coordenações, são puramente abstratas, meras lucubrações sem nenhuma realidade. Nós não precisamos de tuas reflexões sobre os nossos atos; basta-nos apenas sentir e nada mais. O que tu fazes é obra morta, anquilosada, estática; um pobre fantasma, criado por ti”.

Pois bem, as ciências especializadas são como os sentidos; são *predominantemente* empíricas, experimentais. Mas a nossa experiência não é apenas esta. A inteligência regula as nossas atividades, escolhe, seleciona, descobre relações que os sentidos não podem alcançar desde logo: mostra erros e ilusões que eles cometem e dos quais sofrem; corrige-os, melhora-os, adapta-os, ensina-os a proceder com mais cuidado, incita-os a alcançar bases mais sólidas.

Assim é a filosofia.

***

O que acima dissemos não esgota o que se entende por filosofia. Toca de leve apenas no seu sentido, que é muito amplo, o qual examinaremos aos poucos, à proporção que penetremos por esses jardins maravilhosos que são as mais belas criações da inteligência humana. Mas, embora não esgote o que se entende por

filosofia, serve para, de imediato, mostrar a utilidade do seu estudo, o que ora iniciamos.

Vamos estudar filosofia, e este livro é um convite, uma incitação a filosofar, porque não se aprende filosofia sem filosofar. Sempre se impõe, em primeiro lugar, saber o em que consiste o objeto de nosso estudo. A primeira pergunta nos surge então: que é, pois, filosofia? Ora, antes de respondermos "em que consiste", divaguemos um pouco, e nos acompanhe o leitor nessas divagações.

Se olharmos para uma noite de estrelas, logo nos surgirá à mente quanto mistério encerram essas luzinhas trêmulas. Hoje, depois de milênios de estudos e investigações, sabemos que esse mundo sideral é composto de planetas, estrelas, satélites, galáxias, nebulosas, *novae*. Em suma: um Universo de mundos.[7] Nosso planeta faz parte deste universo de mundos, e naturalmente nós também, como parte deste mundo.

A filosofia é também um *universo*, mas um "universo de discurso". A expressão se deve ao lógico inglês Augustus De Morgan (1806-1871) e significa "o conjunto das ideias, ou, mais exatamente, das classes lógicas, que são tomadas em consideração num julgamento ou num raciocínio".[8] Assim, por exemplo, a afirmação "nenhum cão fala" é verdadeira no "universo de discurso" da zoologia, mas não no da fábula, porque nesta um cão pode falar.

Quanto à filosofia, ela tem um "universo de discurso" num sentido mais amplo que o da lógica, pois ela se interessa pelo *todo*, estuda tudo, e o seu universo de discurso abrange o conjunto de todas as ideias. Ela tem suas palavras, seus problemas, suas interrogações – verdadeiros astros, estrelas, nebulosas, *novae*, etc. Há princípios que brilham mais intensamente como sóis, outros são lobrigados distantes, como nebulosas. Há expressões claras, outras tímidas e balbuciantes.

A filosofia é um conjunto de ideias que formamos, que *nós* construímos através dos tempos. Ora, observamos que, para chegar à ideia da filosofia, necessitamos previamente saber o que seja esse *nós* de quem falamos acima. Eis o primeiro problema que se nos depara: que é *nós*? Que ideia formamos de nós? Que pensamos que somos nós? Somos todos os seres vivos ou somente os seres humanos? Ou um número limitado destes? Quando o cientista fala em *nós*, não quer referir-se apenas aos cientistas? E os cristãos, quando falam em *nós*, não querem referir-se apenas aos cristãos? E o mesmo não sucede com outros grupos sociais que têm sempre uma consciência restrita do que seja *nós*?

Com esta pergunta já estamos *interrogando*, e nessa interrogação já começamos a fazer filosofia. Que queremos com essa interrogação? A que tendemos com essa interrogação? Tendemos a uma resposta. A interrogação exige uma resposta. Mas uma resposta qualquer? Não; exige uma resposta que aclare, que esclareça, uma resposta que *responda*. A interrogação revela, portanto, um querer saber. Ela *quer* saber. A filosofia é assim um *saber*, um *querer saber*.

Continuemos nossas explorações. [Embora estas] nos pareçam simples, são necessárias porque, com o tempo, veremos muita coisa se nos parecer complexa por não se ter tido previamente o cuidado de decompô-la em suas partes simples. O homem é um ser que interroga constantemente. Assim se dá conosco, como se deu com os homens que nos precederam, e assim se dará com os que nos sobrevirão. Que buscava o homem com essas perguntas senão respostas que fossem esclarecedoras? Mas e se perguntássemos: respondeu o homem porque interrogou, ou interrogou porque respondeu?

A pergunta não é descabida. Senão vejamos: imaginemos um homem primitivo que, pela primeira vez, assiste à erupção de um vulcão. Ele se espanta, se assusta. Aquele fato novo, insólito, espicaça-o, incita-o. Está ante algo que nunca vira. Todas essas emoções que sente são um interrogar. Que é isto? Procura explicações.[9] Assim, ele quer *saber* o que é aquilo. Mas quer algo que esclareça. E dizer que é um deus que se rebela, um inimigo poderoso que se manifesta ou um castigo do seu deus pelos erros cometidos pode ser para ele uma *explicação* que lhe satisfaça ou não. Caso não o seja, procurará novas respostas, pois quer explicar aquilo tudo.

Ora, para responder ou para perguntar são exigíveis:

1. o homem;
2. uma provocação, uma incitação;
3. um pensar, um desejo, um anelo;
4. uma necessidade de saber, de responder; e esta implica:
5. uma insatisfação ou uma satisfação.

Nós *anotamos* agora cinco elementos que são os mais primitivos para conceber o que seja a filosofia. São *cinco notas*.[10] Já começamos a estabelecer, de maneira primária, o “em que consiste” a filosofia.

***

A insatisfação da resposta gera novas perguntas. A insatisfação só pararia na satisfação, e esta seria o alcançar de um fim, de um limite. Enriquecemos o

conceito de filosofia com alguma coisa mais: alcançar um limite, que é a sexta nota.

É fácil já perceber-se que a filosofia não é, portanto, estática, mas sim dinâmica, e se dirige a um fim; é um saber que se *move*, através de perguntas e de respostas.

*A atividade da filosofia é a sétima nota.* Ao encontrarmos essas sete *notas* da filosofia, ainda não esgotamos o seu conceito, mas já estamos filosofando sobre a filosofia.

***

Que procuramos revelar com a filosofia? Onde pretendemos penetrar? A análise que já fizemos logo nos revela mais um elemento: o *desconhecido*, um problema, uma dificuldade, uma *aporia*, palavra que significa *dificuldade teorética*, termo que encontraremos muitas vezes nas obras de filosofia – popularmente, seria "um quebra-cabeças".

Eis a oitava nota. Realmente, o desejo de saber já implica, já traz em si, a ideia do desconhecido, pois não procuraríamos saber o que já conhecemos. Que impressão nos dá esse desconhecido? Ele nos dá a impressão de um limite, de uma coisa que nos limita, que se nos aparenta uma barreira que desejamos galgar. Há, portanto, o desejo de transpor a barreira. Que instrumento usamos?

## *O pensamento*

Nós mesmos nos encontramos agora em face de uma pergunta: que é a filosofia? E queremos responder. Se buscamos transpor essa barreira, vencer o limite com o pensamento, estamos, portanto, guiando o pensamento, dando-lhe uma direção. Dessa forma, salientaremos mais um elemento na filosofia: é que ela necessita de uma *direção do pensamento* (nona nota), uma direção no seu choque contra o limite, contra o obstáculo, para superá-lo, vencê-lo.

Outro elemento logo se nos revela, que é a décima nota: *uma superação*. A filosofia procura *superar* os obstáculos que são o desconhecido; quer revelá-los e ir além. Mas, para alcançar tal fim, é exigível uma concentração do pensamento, uma *tensão do pensamento* (décima primeira nota); necessitamos, ao dirigir o pensamento, dar-lhe uma tensão que o concentre na luta contra essa barreira.

O elemento dinâmico, que descobrimos na filosofia, demonstra que, para compreendê-la, precisamos fazer filosofia. Muitos poderão dizer: "Nada de novo nos dizeis; já sabíamos tudo quanto dissestes". E, realmente, este é um dos

aspectos mais interessantes quanto ao conceito de filosofia: é que ele nos revela o que já sabemos, porque todos nós, sem que o "saibamos", filosofamos muitas vezes. E isso porque, na filosofia, usamos o pensamento como instrumento para embrenharmo-nos no próprio pensamento; pensamos sobre o pensamento. Mas não procedemos apenas assim, porque, para procedermos assim, precisamos antes viver o que fazemos.

Não é original dizer que nunca compreenderemos o que seja a filosofia antes de havermos filosofado, isto é, enquanto não a tenhamos vivido. E estamos vivendo-a quando fazemos filosofia.

***

Ao lermos os filósofos, chegamos facilmente à conclusão de que não há um conceito único de filosofia, mas diversos. E por quê? Porque esses filósofos reproduzem suas vivências da filosofia. Esse termo *vivência*, muito usado modernamente, indica-nos que o que assimilamos, o que apreendemos e o que vivemos de uma coisa formam um todo, uma experiência afetiva.

Há exemplos que ilustram bem o que seja *vivência* e daremos um, parafraseando o famoso de Henri Bergson (1859-1941).[11] Digamos que alguém ouça falar a respeito da Avenida Rio Branco. Pode, além disso, ter visto várias fotografias que reproduzem trechos dela. Pode ter dela uma noção, a mais ampla possível. Mas, quando estiver nessa avenida, quando a tiver percorrido, terá dela uma vivência, porque, além do que tiver apreendido, também *terá vivido* essa avenida.

Assim, para filosofarmos, precisamos *viver* a filosofia, ter dela uma vivência. Ora, tais vivências formam perspectivas diversas e, portanto, condicionam uma variabilidade de interpretações do que seja a filosofia. Por isso surgem diversos enunciados, os quais teremos oportunidade de estudar e analisar quando penetrarmos nas correntes gerais do pensamento filosófico, o que nos permitirá compreender *por que* uns veem a filosofia desta e outros daquela maneira.

Não esgotamos, de forma alguma, o conceito de *filosofia* com a nossa explanação; apenas apontamos as *notas* que constituem o aspecto mais geral do seu conteúdo. E não podemos penetrar mais a fundo porque, para tanto, é necessário embrenharmo-nos mais e mais, vencer novos obstáculos, superá-los, invadir esse mundo desconhecido de *complicações*, para poder torná-lo claro ante a luz, que é o pensamento. E, para melhor compreendermos o conceito de filosofia, vamos estudar historicamente como ele se formou.

***

# *[Formação histórica do conceito de filosofia]*

Há, na língua grega, o verbo *philosophein* [φιλοσοφείν], formado de *phileô* [φιλέω], que significa *amar*, e de *sophia* [σοφία], que significa sabedoria, o que quer dizer: afanar-se com amor na busca do saber. Assim, etimologicamente, a palavra filosofia significa "amar a sabedoria". *Philos* [φίλος] significa o que ama: *filósofo* [φιλόσοφος], o que ama a sabedoria, o saber. Atribui-se a palavra a Pitágoras (572-497 a.C.) e aos seus discípulos, os quais a usaram em primeiro lugar, como também a usaram Heródoto (490-424 a.C.) e os socráticos.[12] O verbo *philosophein* [Φιλοσοφείν] significa, em grego, esforçar-se, afanar-se por conhecer.

Heráclito (536-470 a.C.) diz que filósofo é aquele que conhece a razão (*Logos* [λόγος]) que a tudo governa, e distingue quem ama verdadeiramente o saber de quem é mero erudito. Na acepção que expusemos de início, a filosofia abrange todo o saber, mas já entre os gregos vamos encontrar, cada vez mais, um sentido mais específico do seu conceito, sem que por isso deixe a filosofia de ter como objeto de suas investigações o Todo, ou seja, todas as coisas, todos os seres. E isso porque o conceito de filosofia não se encerra apenas nas 11 notas por nós assinaladas.

Vejamos: na fase mais antiga da humanidade, as grandes perguntas eram respondidas por ficções poéticas da imaginação, por símbolos, por mitos, o que estudaremos mais adiante. Surgiu, então, outra fase: uma fase racional, em que se procurou dar uma solução *racional*, isto é, pela razão, pelo raciocínio.

No início, o saber era empírico, prático, dado apenas pela experiência. Desse *saber empírico* surgiu a especulação, que era chamada pelos gregos de *teoria*, a qual vai formar o *saber teorético*. Analisemos: o pensamento não é somente um meio de ação tendente apenas à prática, mas sobretudo a conhecer, a explicar (*explicare*). *Teoria* [θεωρία], para os gregos, era uma contemplação, uma visão, uma contemplação racional, uma visão inteligível. Dessa forma, o conhecimento tornava-se especulativo, teorético.[13]

Esclareçamos: o filósofo, entre os gregos, por amor ao saber, aspira à verdade, ao último limite da explicação, à explicação que por si mesma não exigirá mais respostas, porque esclareceria tudo, explicaria tudo. Procurava o grego explicar, e a filosofia era para ele um responder, um responder por amor ao saber e que, portanto, aspirava à verdade. Essa [foi] a primeira fase da filosofia. Com o decorrer do tempo, ela [deixa de ser] esse amor ao saber e passa a ser o próprio

saber, a própria sabedoria. Dessa forma, a filosofia, com os gregos, torna-se especulativa, teorética, pois um pensamento especulativo, como vimos, tem por objeto conhecer ou explicar, ao contrário do pensamento como meio de ação, que tende à prática, à prática utilitária. Assim, os gregos chamavam de *vida teórica* aquela que se opunha à *prática*, como também a que se opunha à vida *poética*, que, para eles, tinha um sentido prático, de criação prática.

***

Mas é todo saber filosofia?

Há um saber comum e um saber especulativo, procurado, buscado. O primeiro, o vulgar, chamavam os gregos de *doxa* [δόξα], palavra que significa opinião, e o segundo chamavam de *epistéme* [ἐπιστήμη], que é o saber especulativo, conforme a divisão proposta por Platão (428-338 a.C.). Dessa forma, a filosofia não era apenas o saber, nem um amor à sabedoria, mas um saber procurado, buscado, guiado, que tinha um método para ser alcançado, que era *reflexivo*. A filosofia, assim, perdia em extensão, pois já não abrangia todo o saber, mas ganhava em conteúdo, pois delimitava-se, contornava-se, precisava-se mais, tornava-se um saber teórico, reflexivo, especulativo, um saber culto. Este saber culto quer conhecer o que a realidade é.

Encontra-se muitas vezes a expressão "saber de salvação". Este saber é superior ao saber técnico, utilitário, e ao saber culto, teórico. O fim deste saber é a divindade, a salvação do homem na divindade. Assim, entre os gregos, há religiosidade em sua concepção de mundo; o saber prepara a perfeição individual para a beatitude e para a felicidade. Nos neoplatônicos,[14] a salvação se efetua pela identificação da alma com o Um, participação extática (de êxtase) na suprema unidade divina. No cristianismo, a salvação é a redenção da alma do pecado; no budismo, a imersão no nirvana, a aniquilação da consciência individual. Na época atual, para muitos, o saber é de salvação pelo progresso. Em suma: a salvação é um transcender, um não limitar-se a "este mundo", um ir além dele – fora dele, ou nele – por sua superação.

O sentido da filosofia, como saber racional, saber reflexivo, saber adquirido, é o de Platão e, também, o de Aristóteles (384-322 a.C.), mas este acrescentou maior volume de conhecimentos graças às investigações que fez e para as quais contou com muitos e valiosos auxiliares. Para Aristóteles, a filosofia era todo esse saber e incluía, também, o que chamamos de ciência. Assim, a filosofia era a totalidade do conhecimento humano, do saber racional.

Na chamada Idade Média, continua predominando esse sentido, mas a ideia central de Deus polariza a filosofia. Dessa forma, é ela a totalidade dos conhecimentos adquiridos pela luz natural ou pela *revelação divina*. Os conhecimentos acerca de Deus e do divino separam-se dos outros e vão formar a teologia. Esta encerrava a soma dos conhecimentos sobre o divino; a filosofia, [por sua vez, encerrava] os conhecimentos humanos acerca das coisas da natureza. Este conceito de filosofia vai predominar por séculos e até hoje é apresentado assim.

No século XVII, afastam-se dela as chamadas ciências particulares, com objetos e métodos próprios, que pouco a pouco vão adquirindo uma especialização cada vez maior, para constituírem-se em novas disciplinas independentes. A filosofia, no entanto, permanece no corpo da ciência e forma uma síntese específica desta. Por exemplo, na matemática há uma filosofia da matemática, aquela que estuda as ideias de número, extensão, tempo e espaço matemáticos, como há uma filosofia da físico-química, que tem por objeto as ideias de força, substância, energia, extensão, extensidade e intensidade.[15]

É vivendo-a que compreenderemos toda a sua extensão e todo o seu significado para a vida e compreenderemos também que o saber teórico, especulativo, embora se afaste do saber técnico-prático, sofre deste uma influência salutar e sobre este exerce grande influência, numa reciprocidade produtiva. Mostramos, até aqui, a filosofia como um saber em geral, sem ainda mostrar com precisão toda a sua peculiaridade, o que será revelado no decorrer deste livro.

O homem, quando começou a filosofar, fê-lo ainda sem saber claramente o que era a filosofia. Só a posterior análise permitiria que ele compreendesse melhor a diferença entre os juízos que formulava em face dos fatos. Só quando tivesse distinguido o juízo de gosto – meramente subjetivo – de um juízo de valor, e este de um de existência e de um ético, poderia o filósofo penetrar na significação mais ampla do que é “valor”, como, também, estaria apto a fazer uma análise melhor de seu espírito, do funcionamento deste em suas polarizações intelectuais e afetivas.[16] Alcançado este ponto, a análise do conceito e de seus conteúdos, do conhecimento como resultado de um processo de cooperação entre o sujeito e o objeto, que em breve veremos, levá-lo-á a captar o que é a *frônese* [φρόνησις] e seus conteúdos, os *fronemas*, como um “conhecer” afetivo, em que a relação *sujeito* x *objeto* é diferente da primeira. Já aí estará o estudioso da filosofia a compreender mais profundamente as diferenças frequentemente apresentadas entre a chamada filosofia ocidental e a oriental, que tantas controvérsias suscitaram.

Poderíamos dizer por ora, muito singelamente, que, na chamada filosofia ocidental, que é especificamente especulativa, marcantemente autotélica,[17] a especulação é desinteressada, o que quer dizer que ela não tem um fim fora de si, não é realizada como meio para obter isto ou aquilo. Quando uma criança toma de argila e com ela faz bonecos ou vasos, ela *brinca* (e o brinquedo é autotélico). Quando o oleiro, com a argila, faz vasos e os destina à venda, com finalidade naturalmente econômica, sua atividade é heterotélica.[18] Sua ação é *interessada*, diz-se.

Os sumérios, os habitantes da antiga Caldeia, vindos ou não do Vale do Indo, ao construírem no delta mesopotâmico sua civilização, viram-se a braços com importantes problemas meteorológicos, ecológicos e astrológicos. Já os teriam tido quando habitavam o Vale do Indo, como também os tiveram os egípcios, em face das inundações do Nilo, etc. O primitivo saber desses homens era heterotélico, tinha um fim fora dele, servia *para* atender a esta ou àquela necessidade. Esse saber interessado (como o é hoje, por exemplo, a ciência) predominou em toda a região da Mesopotâmia e na Jônia. Foi ali, e dali, que a especulação filosófica grega teve sua origem e obteve seu vigor. Os primeiros *sophoi* [σοφοὶ] (sábios gregos) dirigiam seus estudos para a solução de problemas que afligiam aos jônios – povo marítimo, dependentes, portanto, dos conhecimentos meteorológicos. A *sophia* [σοφία], o saber de então, era predominantemente interessado. Dizemos predominantemente porque uma separação nítida, estanque, seria impossível. Também na Jônia, como nos países da Mesopotâmia e, sobretudo, entre os egípcios e na Índia, havia um saber desinteressado, já muito antes dos gregos, como o provam os exames arqueológicos.

Na Grécia, graças a condições sócio-históricas e ecológicas diferentes, que são examinadas amplamente em nossa obra *Filosofia e História da Cultura*, a *sophia* pôde seguir um rumo diferente. O *sophos* [σοφος] não buscava saber para isto ou para aquilo, mas apenas por amor ao saber, um saber para satisfação de si mesmo, um saber autotélico, desinteressado. Tal não quer dizer que não houvesse também um saber heterotélico, mas esta afirmativa indica que, com os gregos, a *sophia* [σοφία] torna-se predominantemente autotélica, desinteressada. É o amor à sabedoria pela sabedoria, ou seja, *philosophia* [φιλοσοφία]. É esta tendência que permite a polarização posterior entre *filosofia* e *ciência*.

Foi pensando assim que muitos estudiosos da matéria negaram a afirmativa de uma filosofia oriental, diferenciada da ocidental. Filosofia é apenas um saber

especulativo e desinteressado. Entretanto, é preciso que se esclareça: não está apenas aí a diferença entre a [filosofia] ocidental e a oriental. Quando se fala numa filosofia do Ocidente e numa do Oriente, não se quer dizer que se deem *duas* filosofias. Na realidade, a filosofia, como um corpo de doutrina com suas características, é uma só, como o é a ciência. Mas, assim como se fala numa física árabe, numa física fáustica, em matemática euclidiana ou não euclidiana, numa música europeia e numa música chinesa, a divisão da filosofia em ocidental e oriental tem a finalidade apenas de apontar certas acentuações de notas que se dão em ambas, que numa ou noutra apresentam intensidades de graus diversos.

Há um saber interessado tanto no Ocidente como no Oriente, como também há o desinteressado. Surge, porém, a diferença: no Ocidente, este é marcado mais nitidamente (entre os gregos, por exemplo), enquanto o é menos no Oriente. O pensamento mágico, cujas características ainda examinaremos, é mais intenso no Oriente que no Ocidente, assim como também o misticismo é mais intenso. Na magia, há a aceitação de poderes que os fatos têm e que não revelam totalmente. Há poderes nos fatos que ultrapassam as nossas previsões. São mágicos. Quando um oriental falava, antes de Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716) e das descobertas atômicas, no poder imenso e oculto das coisas, seu pensamento era mágico. A especulação científica permitiu compreender e captar esse poder, como também libertá-lo.

O misticismo, que nos mostra toda a cultura egípcia, como as culturas orientais, é mais intenso e penetra até na filosofia. No Ocidente, no entanto, também surgem filósofos místicos.[19] O filósofo místico procura revelar o que se *cala*; e o *guia*, que leva o iniciado a saber o que é *calado* das coisas, é o *mistagogo*.[20]

Mas se a filosofia ocidental nos mostra tanta objetividade, tende tanto para o objeto, também vemos filósofos objetivos entre os orientais. Permanece, assim, apenas uma distinção: entre a filosofia oriental e a ocidental, há apenas graus de intensidade diferentes, embora ambas sejam, enquanto filosofia, iguais.

Caberiam, aqui, ainda outras distinções mais importantes, mas tal só poderia ser feito depois de havermos compreendido bem a diferença entre intelectualidade (*Logos* [λόγος]) e afetividade (*Pathos* [πάθος]), o que só poderemos fazer em outros trabalhos. Nesse caso, seria fácil compreender o que significa *yoga* (fusão), *brahma*, *advaita*, *maia*, *sânkara*, e outros conceitos e categorias hindus. Também seria necessário um estudo do conceito, bem como a construção de uma análise de nosso conhecimento. Tais estudos, que surgirão em nossas obras posteriores, permitirão que se distinga, em traços firmes, a filosofia ocidental e a

oriental, e que se compreenda que é muito mais ampla do que se pensa a contribuição dos outros povos ao pensamento grego.

***

## *[Da reflexão filosófica]*

Vimos que a filosofia é uma reflexão, que consiste num responder às perguntas que se formulam. Mas como se processa essa reflexão? Que elementos usamos? Que pronunciamos aqui?

*Palavras*. A reflexão filosófica emprega palavras. Dessas palavras algumas são expressões técnicas, que têm significado convencionado nas obras de filosofia: os *termos*. Termos são vozes que, como expressões técnicas, se empregam com significado convencionado. Nós expressamos uma reflexão filosófica por meio de termos. Muitos desses vocábulos foram escolhidos da linguagem comum, com um significado especial, enquanto outros foram criados com acepção própria. São eles auxiliares imprescindíveis que facilitam a clareza, permitem a transferência, o intercâmbio das opiniões. Toda reflexão filosófica exige um vocabulário preciso, a fim de evitar constantes equívocos. Os filósofos devem ater-se às acepções normais dos termos usados, para evitar incompreensões. Muitos são criadores de palavras novas, as quais, no fundo, são apenas novas roupagens de ideias velhas; outros disputam apenas palavras, alheados ao verdadeiro sentido que elas têm.

Tudo isso gera ou constitui a tortura daqueles que se embrenham no estudo da filosofia e que, por não conhecerem a acepção aceita pelo autor, julgando-a pela acepção comum, cometem confusões que tornam cada vez mais difícil a apreensão do pensamento exposto. Os termos, em geral, não têm *univocidade*, isto é, uma *acepção única*. São mesmo raros os que a possuem. Matizes variados, acepções diversas, como consequência de diversas vivências e de condições históricas, étnicas, de classe, são observáveis em quase todas as palavras. Dois homens, pertencentes a classes diferentes, poderão ter um sentido também diferente quando empregam a mesma palavra.

***

Para manter a continuidade e a universalidade do pensamento especulativo é necessário um elemento imprescindível: a *definição*. A definição, para falarmos uma linguagem clara, é a resposta à pergunta “Que é isso?”. O estudo da definição pertence à lógica. A definição é uma tentativa de fixar, de delimitar o sentido

próprio de um termo. Há autores que muitas vezes usam os termos de maneira descuidada, com subintenções pessoais. Em síntese, a definição consiste em explicar um termo desconhecido por outro conhecido. Queremos formar com ela uma identidade. Seria o mesmo que dizer: o termo tal é igual à definição tal.

Costumam subdividir as definições em *nominais*, *reais*, *formais*, *materiais*.[21] Muitos julgam-nas fictícias. Os que aceitam as definições reais qualificam, despectivamente, as nominais, chamando-as de *tautologias*, isto é, repetições. Enquanto nos ocuparmos de termos e definições, estaremos apenas no domínio das palavras e, se aí permanecermos, estaremos confundindo o veículo de transmissão verbal com os *fatos*.

Que é um *fato*? Um fato não se define, intui-se. A palavra fato vem do latim *factum*, que significa feito, coisa ou ação feita, acontecimento. É uma palavra para nós familiar. Embora todos *saibam* o que é um fato, não é fácil dizer o que é, em que consiste realmente um fato. *Fato* é o que se nos apresenta *aqui e agora*, num lugar, num momento determinado, quer dizer, condicionado pelas noções de espaço e de tempo.

Estar no tempo e no espaço é o que se chama de existir cronotópico.[22] Nós não atribuímos, não emprestamos existência ao fato; ele tem existência. Quando os fatos existem no espaço, eles são chamados *corpos*. Há outros que existem no tempo e são, por exemplo, os fatos psíquicos, os estados de alma, etc. Os fatos atuais constituem a nossa própria existência e o âmbito no qual vivemos e atuamos. Os fatos transcorridos constituem os elementos da biografia ou da história.

***

Convém que salientemos agora o emprego de dois termos muito usados, sobretudo hoje: *eidético* e *fático*. *Eidético* vem de *eidos* [εἶδος], palavra grega que significa ideia. O *eidético* é imutável e intemporalmente válido, refere-se à forma intrínseca; enquanto *fático* quer dizer algo mutável e contingente, isto é, não necessário.

É fácil esclarecermos agora o sentido dessas duas palavras. A primeira refere-se à ideia, que é imutável, por exemplo a ideia de *cavalo*, que se refere a todos os cavalos e não a um em particular. Essa ideia não sofre mutações no tempo: é válida intemporalmente. O fático representa o que acontece, o que é mutável no tempo e no espaço; uma ideia, contudo, não ocupa um lugar no espaço.

Voltando ao tema dos fatos, podemos dizer que, quando eles são corpos, nós os intuímos por intermédio dos sentidos. Quando são estados de alma, nós os tomamos imediatamente, isto é, diretamente. Denominamos *intuição* – de *intus ire*, ir para dentro – essa capacidade de darmos conta dos fatos em geral. Há intuições sensíveis, intelectuais, afetivas, poéticas, místicas, etc. O conceito de intuição será esclarecido, cada vez mais, à proporção que nos embrenhemos no estudo da filosofia.

Ao examinarmos um fato, atribuímos-lhe *unidade* e estabilidade, e o separamos do contorno. Mas a unidade é relativa; assim, um *rebanho* é formado de numerosos indivíduos. Nós buscamos a unidade dos fatos; por exemplo, o átomo é a unidade para matéria inorgânica; a célula, para a matéria orgânica; a sensação, como pensam alguns, para os atos psíquicos. A ciência hoje não dá a essa unidade um caráter de isolamento. Também a estabilidade do fato é uma ficção, porque os fatos surgem e desaparecem num constante *vir-a-ser* (devir), transformam-se, havendo, portanto, relativa estabilidade. O isolamento e a delimitação dos fatos são, em parte, artificiosos, pois não há fatos isolados, mas um entrosamento de fatos. A unificação, a estabilização e a distinção são operações mentais que usamos para conhecer o mundo real.

Por que procede desse modo a razão humana? A razão, dessa forma, procura dar ordem ao que intuímos, por isso é que enumeramos, separamos e damos nomes aos fatos particulares. Agora perguntamos: como procede a razão para dominar esse caos de conhecimentos? Como atua para ordenar esse conjunto de fatos? Que instrumento usa para alcançar esse domínio? O *conceito*, eis o instrumento.



## 2. [Conceito – Fato – Comparação – Identidade – Semelhança – Diferença – Razão]

Se bem observarmos as palavras, veremos que elas *expressam* conceitos: casa, cadeira, livro, etc. Para distinguir os conceitos, é necessária uma *nota*, ou mais, que os individualize. Não devemos confundir o conceito com a palavra que o expressa. O conceito é produto de uma operação mental; a palavra, apenas o seu enunciado, um sinal verbal. Por isso devemos evitar cair no verbalismo, que consiste no emprego exagerado de palavras, sem conteúdo preciso.

Assim como não se deve confundir o conceito com seu enunciado verbal, também não se deve confundi-lo com o *fato*. Não há dúvida de que os conceitos fundam-se em fatos, mas, no conceito, há uma *abstração* do fato. No conceito, já despojamos alguns elementos do fato, fazemos uma abstração mental.[23] O fato tem existência no tempo e no espaço; o conceito só *existe* quando pensamos. Intuímos o fato; pensamos o conceito.

***

Tivemos ocasião, no que dissemos acima, de penetrar em inúmeros pontos que, tratados sinteticamente, estão agora a exigir uma análise mais completa. Não vamos estudar o *conceito* sob todos os seus aspectos, porque, dizendo ele mais respeito à lógica e à psicologia, é lá que teremos a oportunidade de examiná-lo. O homem, para dominar os acontecimentos, necessitava dar-lhes uma ordem que

permitisse ver com clareza por entre os fatos. E o instrumento para alcançar essa ordenação foi o *conceito*.

Analisemos a sua gênese:

Se a realidade do mundo que nos cerca fosse uniforme e homogênea, se tudo nos parecesse igual, sem qualquer nota de distinção, de diferenciação, não poderíamos nunca chegar a conhecer os *fatos*, porque o acontecer seria apenas um grande fato. Mas sucede que a realidade aparece-nos heterogeneamente, diversa, diferente e diversificada. Se a cor dos fatos (corpóreos) fosse a mesma, impossível seria chegar a compreender que há cores. Certas partes da realidade visível dão aos olhos uma impressão de outra espécie, diferente das outras partes da realidade. Por isso percebemos cores diferentes. Eis aqui por que podemos *comparar* a cor de um objeto com a de outro, e verificar se se parecem e perceber, também, se há diferenças, pois nunca poderíamos chegar a perceber que alguma coisa se parece a outra coisa, por exemplo na cor, se não existissem objetos de cores que se desassemelham, que diferem. Logo, a compreensão do semelhante, do parecido, é *contemporânea* à do diferente, pois também não podemos compreender o diferente, o diverso, se não nos for possível, contemporaneamente, comparar com o semelhante, o parecido.

Uma pergunta é possível aqui: é a semelhança anterior, no homem e nos animais, à percepção das diferenças, como, por exemplo, o afirmam Maine de Biran (1766-1824) e Henri Bergson (1859-1941)?

Nossa sensação é acompanhada de memória, e uma sensação evoca outra, passada, que se lhe assemelha. A comparação é uma associação. David Hume (1711-1776) salienta que as associações por semelhança são mais importantes e numerosas que as outras, além de serem mais fáceis e mais de acordo com a nossa natural preguiça mental. A criança, por exemplo, apreende em primeiro lugar as semelhanças, afirma ele. É, dessa forma, mais primitivo o sentimento das semelhanças do que o das diferenças. Não há comparação onde não há semelhança.[24] Além disso, para comparar, não precisamos do diferente, que é dispensável, pois só podemos comparar duas partes da realidade que são semelhantes, não permitindo nunca que comparemos partes da realidade absolutamente diferentes.

Por muito sólidos que nos pareçam tais argumentos, acima alinhados, permanecemos, contudo, firmes na posição de contemporaneidade, pelas razões seguintes.

Em primeiro lugar, a percepção, por um ser vivo, de uma parte da realidade, já é um ato de diferenciação, pois o ato de perceber exige e implica uma diferença entre o que conhece e o conhecido. E como o campo que nos interessa é o da filosofia, e, portanto, o do homem, este só percebe o mundo exterior porque ele é heterogêneo, logo, diferente. Não poderia o homem delinear a separação do fato corpóreo de uma parte da realidade do restante dela, se esta não apresentasse uma diferença, a qual lhe poderia ser patente se nessa realidade pudesse perceber que, em algo, ela se assemelhava à outra parte.

Nem o ato de comparação poder-se-ia dar por exigir uma condição fundamental, que é a ocupação de lugares diferentes dos corpos comparados. Para colocar um em face do outro, isto é, comparar, é necessário que subsistam, coexistam um ao lado do outro, tendo necessariamente de intermédio algo que os diferencie, pois, do contrário, seriam percebidos como uma unidade. Além disso, a ideia de comparação não implica a de identidade. Comparamos uma parte da realidade com outra, embora percebendo que há intensidades diferentes.

Ao compararmos uma folha de árvore a outra, nós já encontramos nela alguma coisa de semelhante e vamos verificar essa semelhança. O próprio ato de desejar e querer comparar exige um diferente implicado, pois comparamos para ver se existem semelhanças, como também para verificar se existem diferenças. Nunca poderia nascer no homem o interesse em comparar, se já não conhecesse ele a diferença, pois por que compararia o que não poderia ser diferente ou poderia ser semelhante?

Dessa forma, há contemporaneidade entre a noção do semelhante e a do diferente.

Quando Frédéric Queyrat (1858-1926) e Bernard Perez (1836-1903), ao estudarem este tema, concluem que, na criança, até os três anos de idade, as únicas associações de ideias são aquelas por semelhança, tal não implica que a criança tenha noção do semelhante. Ao contrário, na criança, a distinção entre ela e o meio ambiente ainda não se processou totalmente. Por isso, as noções de heterogeneidade, bem como as de homogeneidade, ainda não se formaram. Se examinarmos a vida dos animais, verificaremos que eles necessitam do conhecimento do semelhante, por uma exigência de ordem vital. O conhecimento do semelhante é imprescindível à vida animal, sobretudo nos animais superiores.

Há um processo de seleção. Escolhem isto e repelem aquilo. Escolhem o que lhes é assimilável e repelem o que lhes é prejudicial ou julgado prejudicial. Esse trabalho de seleção funda-se na procura do semelhante e na rejeição do diferente.

Este alimento deve ser aproveitado, aquele não. Isso pode fazer-se, aquilo não! Isto se assemelha àquilo, logo deve repelir. Os animais superiores, em seus atos, refletem esse processo, pois é observável o trabalho de “educação” entre os animais que aconselham a seus filhotes “Coma aqui; aqui, não” ao fazer o ato de comer e ao fazer o ato de repelir, etc., para convencê-los da conveniência ou não da ingestão de tal ou qual alimento, da realização de tal ou qual ato, etc.

A percepção é seletiva porque não capta tudo quanto lhe é possível captar do meio ambiente, mas apenas o que lhe convém. Há uma seleção de notas que oferecem as partes da realidade; capta umas e outras não. Há nesse ato certo automatismo de seleção do diferente e do semelhante, como também uma preconsciente, quando se trata da seleção condicionada pela ordem social, profissional, etc.

O diferente é uma característica do individual. As coisas individuais são distinguidas porque diferem, pois, se tudo fosse homogeneamente igual, não haveria o conhecimento dos corpos. Ora, *o semelhante não é uma categoria do idêntico*.[25] Pois dizemos que alguma coisa é idêntica quando é igual a si mesma. Analisemos este ponto de magna importância e de interesse para a compreensão de futuros temas a serem examinados.

Dizemos que dois fatos são idênticos quando não há entre eles *nenhuma* diferença. Ora, o conceito de identidade implica o de diferença, seu contrário, que o apoia – ou melhor, um apoia o outro, um implica o outro. Por essa razão, o *idêntico* é considerado indefinível.

Alegam alguns filósofos que não podemos compreender, por ser impensável, a *diferença pura*. Também seria impensável a identidade, para outros. E mostraremos mais adiante por quê. Há, assim, uma antinomia entre o diferente e o idêntico.[26] Desprezamos aqui outras acepções dadas ao termo idêntico, preferindo apenas a que demos acima por ser a que prevalece na filosofia.

Leibniz nega a identidade das substâncias, fundando-se no *princípio dos indiscerníveis*, pois, segundo ele, dois objetos reais não podem ser indiscerníveis, sem se confundirem rigorosamente.

Assim, metafisicamente, só o Absoluto é idêntico a si mesmo. Tudo o mais, metafisicamente também considerado, não conhece a identidade; ou seja, não há seres idênticos uns aos outros. Dessa forma, só podemos concluir rigorosamente que ou há identidade ou não há identidade. O próprio conceito de identidade não pode admitir uma maior ou menor identidade, pois este conceito não admite graus.

Eis por que afirmamos que o *semelhante não é uma categoria do idêntico.* Duas coisas, por serem semelhantes, não quer dizer que sejam *mais ou menos* idênticas.

Poder-se-ia dizer que existe uma identidade quantitativa e uma identidade qualitativa? Não é uma gota d'água idêntica a outra gota d'água? Não é um quilo disto ou daquilo idêntico a um quilo daquilo ou disto? Antes de darmos nossa opinião, ouçamos o que diz Victor Émile Egger (1848-1909):

> As duas gotas d'água da locução popular não são idênticas a não ser que se exija apenas serem gotas d'água. Todos os objetos de nossa experiência estão no mesmo caso, às vezes idênticos por uma experiência rápida e superficial, isto é, idênticos em aparência, idênticos no poderem receber a mesma denominação, mas somente se forem considerados atentativamente. A identidade qualitativa é pois uma concepção simplesmente sugerida pela experiência.[27]

André Lalande (1867-1963) define a identidade qualitativa com estas palavras: "Caráter de dois objetos de pensamento, distintos no tempo ou no espaço, mas que apresentariam totalmente as mesmas qualidades".[28]

Assim, quando alguém diz que um quilo de feijão é, *em peso*, idêntico a um quilo de açúcar, dando como exemplo de identidade quantitativa, está usando o termo identidade no sentido da matemática, que considera como identidade uma igualdade entre as quantidades conhecidas, como 2/4 e ½. Quando alguém diz que as vitaminas de um determinado alimento são idênticas às vitaminas de outro, está apenas julgando que há uma identidade qualitativa, quando, na realidade, é uma igualdade como a anterior.

Voltando ao pensamento de Leibniz, vimos que ele sustentava que duas coisas não podem ser duas senão quando oferecem alguma diferença de qualidade; que devem diferir por outra coisa além do número, quer dizer, por "determinações intrínsecas", o que explicaria a prodigiosa variedade da natureza.

Resta-nos agora compreender a *semelhança*, já que descartamos esta ideia de identidade (princípio da razão, cujo estudo teremos a ocasião de fazer). A semelhança, segundo Lalande, é o caráter de dois objetos de pensamento que, sem serem qualitativamente idênticos, apresentam, contudo, elementos ou aspectos que podem ser chamados "os mesmos".

Ora, como conceber duas coisas como semelhantes se entre elas não houver aspectos iguais e outros diferentes? Sim, porque se não houvesse caracteres diferentes, elas seriam idênticas. Na natureza, na realidade do homem, não há identidade pura; há semelhança. Portanto, a própria semelhança, como fato, ou seja, faticamente, implica o diferente.

Por outro lado, vimos que todo existente é singular, individual. Este livro é este livro, e não outro; aquela mesa é aquela mesa, e não esta. Nesse sentido, este livro é idêntico a si mesmo, porque não é outro. Aquela mesa é idêntica a si mesma porque não é outra.[29] Só há identificação consigo mesma quando se trata da mesma coisa.[30]

Qualquer parte da realidade só pode ser considerada idêntica a si mesma no sentido de que não é outra. Enquanto a considerarmos que é ela mesma, ela é diferente de outra coisa, assim como este livro é diferente de outro livro do mesmo título e edição igual. Singularmente considerados, ambos são diferentes. No entanto, há algo que os assemelha, pois ambos – embora distintos no tempo ou no espaço, pois um ocupa um lugar diferente do outro – apresentam *as mesmas* qualidades. Que nos sugere tudo isso? Está resolvido o problema? Absolutamente não. Examinemos mais.

O homem em face da realidade percebe que esta não é homogeneamente igual. Ela apresenta diferenças, como já estudamos. Mas essas diferenças são intensivamente maiores ou menores, pois uma pedra e outra pedra apresentam menores diferenças que uma pedra e um rio.

Estudam os psicólogos uma lei que chamam de “lei de semelhança” ou “lei da similaridade”, nome que dão à disposição geral do espírito que consiste em evocar um objeto percebido ou rememorado, ante a ideia de um objeto semelhante.

Analisemos: o que há na natureza, o que se apresenta ao homem, tem caracteres que se assemelham. Como poderia viver o homem se cada experiência fosse sempre uma nova experiência? Como ele poderia manter a sua existência se tivesse que experimentar cada fato como algo de novo? Bergson exemplificava imaginando um homem que houvesse perdido totalmente a memória e que não tivesse qualquer memória. Quando ele praticava um ato, esquecia-o totalmente logo após a prática, e o ato seguinte ser-lhe-ia inteiramente novo, sem qualquer ligação com os atos anteriores. Esse homem não poderia viver, se entregue a si mesmo, pois não lhe guiaria a memória nenhum de seus atos. Poder-se-ia queimar no fogo tantas vezes quantas dele se aproximasse; morreria de fome, pois não guardaria a memória do alimento para satisfazer aquela necessidade imperiosa.

***

Notemos que, na natureza, os corpos ocupam um lugar e têm uma dimensão, e que esses corpos são mais brandos ou mais duros; isto é, oferecem maior ou

menor resistência ao tato. Uns, ao receberem luz, emitem cores, ou seja, vibrações luminosas, mais ou menos intensas.

Mas verificamos que existe entre a cor verde de uma árvore e a cor verde de outra árvore *menor* diferença que entre ela e a cor cinza de um animal. Assim, verificou logo o homem que entre a cor de uma árvore, ou melhor, entre a árvore-esta e a árvore-aquela havia um quê que se assemelhava, isto é, ambas participavam, pois, de uma semelhança maior que a da árvore com a do animal. Os graus de diferença foram permitindo ao homem perceber as semelhanças. Ora, era um imperativo vital para o homem, como o é para os animais superiores, *simplificar* a experiência, classificar a experiência, reunir os semelhantes ou os menos diferentes entre si, e excluir os mais diferentes.

Vejamos como se processou esse trabalho de *diferenciação.* O homem comparou uma árvore a outra. Elas não eram totalmente iguais, quer dizer, uma não podia identificar-se com a outra. No entanto, nessa comparação, verificou ele que a cor de uma se assemelhava à da outra. Se as duas árvores eram diferentes, havia entre elas um ponto em que uma não se *parecia* à outra. O que era dado pelo *parecido*, o homem retirou, separou de uma e de outra, ou seja, abstraiu, que significa separar, do verbo latino *abstrahere*.

Essa função de comparação, necessária para a vida do homem, criou no seu espírito o que poderíamos chamar de "órgão", aproveitando o termo da fisiologia para a filosofia, num sentido, porém, um tanto rude. Esse órgão, essa função de comparação do espírito, é que gera posteriormente, no homem, a *razão*. Essa comparação é imediata, intuitiva, mas a razão ativa-se num trabalho de comparação, de procura de identidade, como teremos ocasião de estudar mais adiante.

A razão "sobrevém" posteriormente, no homem, como podemos observar nas crianças. Em face da natureza, *intui* os fatos. Mas tais fatos mostram conter algo que parecia idêntico. É a razão já desenvolvida que abstrai esse "idêntico" e lhe dá um *nome*, uma denominação comum, que é o termo verbal do *conceito*.

Em face do fato *verde* da árvore tal e do fato verde da árvore tal-outra, e de muitas outras árvores, a razão abstrai o que há de semelhante numa árvore e outra árvore, que é o *verde*. Essa nota comum da cor da árvore, de outra e de outra, permite formar o conceito de *verde*. Na sua forma, esta árvore era semelhante àquela outra e a outras mais. Abstraiu de uma árvore e de outras um fato comum nelas, que consistia em ser um corpo enraizado na terra, com troncos, galhos,

folhas, etc. e denominou-o *árvore*. Eis surgido o conceito de árvore. E assim quanto aos galhos, quanto aos troncos, quanto às folhas.

Não é difícil verificarmos ainda hoje, entre nós, que todos os dias surgem novos conceitos de fatos específicos, que antes não tinham um nome. Por exemplo: descobre-se um fato novo, e logo sentimos a necessidade de lhe dar um nome. É que já tendo surgido o conceito, que é uma operação mental, precisamos de uma palavra que o enuncie, que é o termo correspondente. É fácil verificar-se também que certos conceitos, que até então eram gerais, alargaram-se em novos conceitos especiais. É que a busca da semelhança é cada vez mais exigente. Por exemplo: no conceito de animal, encerramos todos os seres vivos que a zoologia considera animais; mas, entre estes, estão outros como os vertebrados. Esses conceitos já não são tão gerais como o de animal; são mais específicos.

***

É característica de nosso espírito desdobrar-se em duas funções: a que procura o *semelhante* e a que percebe o *diferente*. Enquanto a primeira função, a de comparar para apreender o semelhante, é a que melhor corresponde à natureza do homem, por simplificar e assegurar uma economia ao trabalho mental, a segunda, a de apreender o diferente, o individual, é mais cansativa. Por isso, a racionalização que realiza é constante. Mas, por essa racionalização, penetra o homem no terreno das abstrações, pois, como veremos, a razão trabalha com abstrações e tende para o parecido e, daí, para a identidade. A razão, por sua exigência cada vez maior do semelhante, chega à identidade. O movimento, a fluidez, a transformação constante das coisas, que nos revela a intuição, chocam-se com a tendência a estratificar, a parar, a identificar, a homogeneizar da razão. A razão funciona com o *parecido* e a intuição com o *diferente*, por isso cada uma forma, *a posteriori*, seus próprios conceitos.

Em nossa obra *Noologia Geral*, estudamos pormenorizadamente a formação desse processo de polarização da intelectualidade, em intuição e razão.[31]



# 3. As antinomias e o dualismo antinômico – Dualismo gnosiológico e ontológico – Conceitos – Abstração – Experiência

Convém salientar que um conceito, ao incluir um conjunto de fatos singulares, exclui outros. Eis por que não podemos pensar num conceito sem seus opostos. Quando conceituamos vertebrados, excluímos os invertebrados; quando conceituamos o idêntico, excluímos o diferente; quando conceituamos homem, excluímos tudo quanto não o seja. Tal dualismo é uma decorrência do ato racional de conceituação, ou seja, de dar um conceito, com uma denominação comum, a certo número de fatos que nos parecem idênticos. Ao procedermos assim, já fazemos uma exclusão, quer dizer, separamos tudo quanto não é semelhante ao que conceituamos.

Por isso todo conceito inclui o que deseja denominar, e exclui tudo quanto não possa enquadrar-se nessa denominação. Esse dualismo é, portanto, fundamental à estrutura lógica da nossa mente, que é obrigada a abstrair, polarizando-se em opostos.

Ao criar um conceito, surge espontaneamente o contrário: da afirmação surge a sua negação. É isso mais evidente quanto às qualidades. Estas, quando conceituadas, excluem o que lhes é contrário e, portanto, o conceito oposto, como também se dá com substantivos abstratos. Assim: bem e mal; liberdade e determinismo; absoluto e relativo; abstrato e concreto, etc.

Tais dualismos têm sido um dos maiores e mais intrincados problemas da filosofia e têm provocado as divagações mais complexas e ambíguas, como ainda teremos ocasião de ver. Entretanto, parece-nos que o problema é falso, pois o que está unido de fato é separado mentalmente – e pensamos ter realizado uma divisão real. Fragmentamos a realidade em conceitos abstratos – como, aliás, são todos os conceitos – e depois ficamos atônitos por não podermos reuni-los numa unidade.

É aqui que surge o problema das *antinomias*, que vamos estudar. Na filosofia, em geral, o termo *antinomia* é empregado para denominar a reunião de duas proposições, uma chamada *tese* e a outra *antítese*, que, embora contraditórias, podem apoiar-se, tanto uma como outra, em argumentos de igual força, como expressa Edmond Goblot (1858-1935).[32]

Immanuel Kant (1724-1804), por seu turno, chama *antinomias* da razão as que se descobrem nas ideias da razão pura, aplicadas à cosmologia (ciência do Cosmos), que aproveitamos apenas para exemplificar.

1. *Tese:* o mundo tem um começo no tempo e limites no espaço. *Antítese:* o mundo não tem um começo no tempo nem limites no espaço.
2. *Tese:* toda substância composta compõe-se de partes simples. *Antítese:* nada, no mundo, compõe-se de partes simples.
3. *Tese:* existe liberdade no sentido transcendental como possibilidade de um começo absoluto e incausado de uma série de efeitos. *Antítese:* tudo acontece no mundo segundo as leis naturais.
4. *Tese:* existe no mundo, como sua parte ou como sua causa, um ser necessário. *Antítese:* não existe, nem como parte nem como causa, no mundo, nenhum ser necessário.[33]

Considera Kant que as teses são provadas pela refutação das antíteses e vice-versa. Essas quatro antinomias de Kant surgem como tema das mais encarniçadas disputas entre os filósofos. (O valor dessas antinomias é por nós examinado em *Filosofia Concreta* e em *As Três Críticas de Kant*).[34]

## *Um ponto de partida*

Vamos apresentar um ponto de partida e também de apoio, um ponto de referência, digamos assim, que ofereça a perspectiva de cada escola, permitindo-nos penetrar no intrincado emaranhado das opiniões filosóficas.

No século passado [XIX], viveu na França um homem cujas contendas políticas e a infâmia tornaram-no em grande parte desconhecido das gerações atuais. No entanto, sua obra, que estava por quase todos esquecida, ressurge agora, aos poucos, para nos dar nova luz aos problemas do século XX. As previsões desse

homem se confirmaram neste século, e sua crítica e as grandes perspectivas que lançou começam a dar seus frutos prodigiosos. Esse homem chamava-se Pierre Joseph Proudhon (1809-1864). Em sua obra *La Revolution Sociale*, lemos:

> A verdadeira filosofia é saber como e por que nós filosofamos, de quantas maneiras e sobre quais matérias podemos filosofar, a que tende toda especulação filosófica. Quanto a sistemas, não há mais lugar para eles, e é uma prova de mediocridade filosófica procurar hoje uma filosofia.[35]

Proudhon verificou, ao ler as antinomias de Kant, que elas não provam a fraqueza da razão humana nem mostravam um exemplo de sutileza dialética, mas eram uma verdadeira lei da natureza e do pensamento. Para Kant, essas antinomias mostravam que o entendimento humano funciona fora de seu domínio e que, não captando o real, funciona por meio de processos ilusórios. Esse era o seu grande argumento para condenar a metafísica e fundar o agnosticismo.[36]

Mas, quanto às antinomias, Proudhon diferia de Kant. Para ele, elas estavam no espírito, porque estavam no ser, na natureza, no mundo físico e no mundo social. E dizia ele:

> O mundo moral, como o mundo físico, repousa sobre uma pluralidade de elementos irredutíveis e antagonistas, e é da contradição desses elementos que resultam a vida e o movimento do universo.[37]

O dualismo antagonista, antinômico, no sentido de Proudhon, tem um sentido mais lato que o de Kant. Já vimos as duas tendências antinômicas do nosso espírito: (1) *a intuição*, que tende para o individual e para o diferente – apreensão direta do fato individual, ato simples do espírito e processo da razão; (2) *a razão*, que tende para o parecido e para o geral, que compara, ação mais complexa que a anterior. A razão é posterior à intuição, de formação mais lenta e demorada. Mas razão e intuição, os dois processos intelectuais de nosso espírito, formaram-se e sedimentaram-se pelo processo dual e dialético do mesmo.

Vimos como o homem apreende o diferente, mas precisa generalizar para poder compreender, dominar e, sobretudo, transmitir, pois o homem começa a criar conceitos e, quando socializado, precisa transmitir o que sente. Verificamos, também, que a criação de conceitos é proporcional à análise da realidade. Para entendê-la e para transmitir aos outros o que dela aprendeu, vê-se o homem obrigado a uma criação constante de conceitos e de seus enunciados verbais, os termos.

Verificamos que, enquanto a intuição é o conhecimento do individual, conhecimento imediato, a razão abstrai do individual aqueles caracteres que encontra geralmente em outros fatos individuais e dá-lhes, depois, um enunciado verbal, que é o termo conceitual.[38]

Resta agora sabermos o seguinte: esse dualismo que verificamos no conhecimento entre intuitivo e racional, reflexivo e discursivo, surge apenas por um dualismo funcional do nosso espírito ou há realmente na natureza esse dualismo, modos do conhecer ou do ser?

Não é fácil agora penetrar nesse ponto, um dos mais importantes da filosofia. Já vimos, por exemplo, a tendência de muitas filosofias de *simplificar* a natureza e explicá-la por um único *ser*, *reduzindo*, dessa forma, o dualismo a um monismo, e explicando a contradição como puramente gnosiológica, isto é, do conhecimento (de *gnosis*, em grego, conhecimento).

Querer reduzir a razão à intuição, fazer daquela apenas uma resultante desta, é errôneo. A estratificação da razão, no homem, é lenta e demorada. Como ele não pode conhecer o diferente sem o semelhante, não pode conhecer o semelhante sem o diferente. Sim, porque, como ainda veremos, conhecer é de certo modo *reconhecer*.[39]

Na intuição, não há um conhecimento propriamente dito, embora se empregue muito esse termo; na intuição, há apenas uma apreensão imediata do fato. No conhecimento, há um reconhecimento, por isso exige memória. Pois só se conhece o que de certo modo já se conheceu. É um *conhecer de novo*, pois o que se dá pela primeira vez não podemos ainda conhecer – para isso necessitamos classificar, dizer o que é. O ato da comparação não é ainda um verdadeiro conhecimento racional.

A formação lenta da razão nasce da aplicação constante e espontânea do nosso espírito em direção ao semelhante. Todos os animais tendem para o conhecido, para o já percebido. É como um instinto de autodefesa. O homem procede da mesma forma. A razão é uma sedimentação posterior sobre esquemas, quando a conceituação (a elaboração dos conceitos) atinge tal grau que o espírito já pode funcionar por entre um mundo de discurso, um mundo de conceitos, com seus enunciados verbais.[40]

A razão, por tender ao semelhante, ao parecido, ao homogêneo, gera constantemente uma visão de mundo dirigida para o idêntico, enquanto a intuição tende para o individual, o diferente, o heterogêneo, o variante, o plural. Esse dualismo antinômico é constitucional do nosso espírito. Investigar se ele não é apenas um resultado do modo de conhecer ou se o próprio ser é dual seria penetrar em outro terreno. Muitos filósofos disputam entre si a subordinação de um polo a outro desse dualismo, ou, então, a redução de um a outro. Nesse caso, admitem o dualismo, mas hierárquico, ou, então, reduzem um ao outro, isto é,

admitem que um dos polos é apenas uma manifestação do outro. Também cabe outra posição: a que admite a homogeneidade do nosso espírito, o qual, ante a heterogeneidade da realidade, atua dualisticamente para apreendê-la. Essa é a posição predominante da filosofia. E temos as três posições clássicas que decorrem daqui:

1. Os que admitem que há uma distinção entre natureza e espírito – os *espiritualistas*;
2. Os que não admitem essa distinção – os *materialistas*, etc.; e
3. Finalmente, os que admitem a primazia do espírito, pois, no conhecimento, o pensamento só pode conhecer o pensamento, não sendo as coisas mais do que nossos próprios pensamentos – os *idealistas*.

Quanto aos que admitem a existência da realidade dos objetos do nosso conhecimento, muitos afirmam que esta é garantida pela veracidade divina, como René Descartes (1596-1650), ou pela harmonia preestabelecida, como Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716).

Quanto à posição que admite uma antinomia do nosso espírito e da natureza, é de menor influência na filosofia. Podemos salientar a figura de Heráclito e, em parte, as de Proudhon e Soren Kierkegaard (1813-1855), próximo a nós.

***

Vimos que os conceitos partem sempre de fatos. Por mais abstraídos que sejam, sempre encontramos um resquício de fatos, reais ou psíquicos. Quando o ponto de partida é um fato real, o conceito conserva mais corporeidade; por exemplo, *amor*.

Mas há conceitos aos quais a abstração ultrapassa o tempo e o espaço, ou seja, não têm o apoio destes, e apenas podem ser pensados, não *intuídos*. São os chamados conceitos negativos. Exemplifiquemos: a intuição nos mostra que, na realidade, há fluidez, variação, mensurabilidade, finitude, condicionalidade. A razão cria conceitos próprios, negando o que nos mostra a intuição, e assim temos: *in*comensurabilidade, *in*finitude, *in*condicionado, *in*variante, etc., os quais não têm conteúdo positivo, intuitivamente considerado. Os conceitos da razão são, em *regra geral*, formados de conceitos negativos, como os que vimos acima, mesmo quando lhes falta a partícula negativa. Por exemplo: *absoluto*, que se define como incondicionado, não condicionado; *átomo* (*tomos* significa fragmento, parte; e *a*, alfa privativo, em grego, quer dizer não fragmentado, o que não tem partes).

Não se deve confundir com os conceitos negativos os que têm conteúdo empírico, como, por exemplo, “não-eu”. Também não se deve pensar que aqueles

conceitos, por conterem negação, sejam vazios de positividade. Esta será demonstrada à proporção que avancemos no estudo da filosofia.

Há, ainda, os *conceitos necessários*, grande problema da Metafísica – as categorias. Para Kant, que também as estudou, são elas conceitos fundamentais do entendimento puro, são formas *a priori*; quer dizer, estão presentes antes da experiência do nosso conhecimento e representam todas as funções essenciais do pensamento discursivo.

Kant estabelece que todo juízo pode ser considerado sob quatro pontos de vista: *quantidade*, *qualidade*, *relação* e *modalidade*, e de cada um desses pontos de vista são possíveis três classes de juízos. Vamos enumerá-los:

| | | | |
|---|---|---|---|
| Unidade | Afirmação | Substância | Realidade – Não realidade |
| Pluralidade | Negação | Causalidade | Possibilidade – Impossibilidade |
| Totalidade | Limitação | Comunidade | Necessidade – Contingência |

Essa classificação de Kant é uma classificação modificada da apresentada por Aristóteles. Muitas outras foram formuladas posteriormente. O que nos parece fundamental para compreender qual a significação dessas categorias na filosofia consiste em serem elas *necessárias à razão para o conhecimento*, ou seja, não são intuídas sensivelmente; são dadas no conhecimento, mas precedem a este como meio de classificar, compreender, ordenar o conhecimento racional, que é formado por conceitos e, portanto, por abstrações. A tradição chama-as de *conceitos universais*, dos quais os mais importantes são os de substância e causa. É fácil compreender por que se chamam universais. Nada podemos pensar sem referir a algo que é, ou a um antecedente. Essa universalidade é um traço do conhecimento humano, um traço da razão.

***

Não discutiremos aqui a posição de Kant, nem se ela é procedente ou não. Outros, como os escolásticos, afirmam que as categorias são entes construídos pela nossa razão, através de abstrações, mas fundadas nas coisas (*cum fundamentum in re*).

***

O processo lógico exige uma *razão suficiente*. Essa razão suficiente é a relação necessária de um objeto ou acontecimento com os outros. Em virtude desse princípio, consideramos que nenhum fato pode ser verdadeiro ou existente, e nenhuma enunciação verdadeira, sem uma razão suficiente (bastante) para que seja assim e não de outra forma. Essa definição é de Leibniz.

A razão, como atua sobre esquemas da comparação do semelhante, tende, em seu desenvolver, a elaborar o conceito de idêntico. A razão suficiente liga, coordena um fato a outro, procura entre eles um homogêneo, um parecido, uma "razão suficiente". Se não o encontrar, ela não pode compreender. Dessa forma, a razão necessita das categorias, isto é, de elementos homogêneos que liguem um fato a outro. Vejamos, por exemplo, o conceito de *substância*, uma das categorias, segundo Kant.

A substância é o que está sob as coisas, o que *sub-está*, o que está atrás dos fenômenos. Por exemplo, este livro, que temos à frente, pode ser de cor branca ou escura, ter tais ou quais dimensões. Mas a substância é o que fica atrás de tudo isso, depois de separados os atributos que encontramos neste livro. Vamos a outro exemplo: temos aqui um pouco de cera à nossa frente. Tiremos todas as qualidades que apresenta, imaginemos que a esquentamos, a derretemos, a fundimos e esfriamos e vemos que se solidifica de novo. No entanto, permanece sempre algo que é substância: a cera, a mesma cera. As coisas mudam, mas há sempre algo de permanente, algo que é *invariante* – é a substância, que permanece sempre a mesma.[41]

De onde decorrem esses conceitos? De fatos singulares? Não; de relações constantes entre os próprios fatos. Expressam eles coexistência e sucessão, nexos espaciais e temporais, que estabelecem uma interdependência entre a totalidade do existente. Vejamos, por exemplo, o que é a quantidade. Aristóteles dizia que a quantidade é o que responde à pergunta: "Quanto?". Ora, a razão concebe a quantidade como algo *homogêneo*, por isso divisível em partes. A quantidade é a *possibilidade de mais ou de menos*. Para termos o conceito de quantidade, despojamos as coisas de todas as suas qualidades, que são heterogêneas. A quantidade é sempre homogênea.

Esses conceitos universais são fecundos quando aplicados a um caso concreto, por nos permitirem a classificação, que é a base do conhecimento. Quando tomados como fatos reais, independentes do processo lógico, aparecem-nos vazios. Pois podemos pensar a substância, a quantidade, porém não podemos intuí-las sensivelmente.

Vejamos, por exemplo, a causalidade e o seu princípio, que nos obriga a formar uma cadeia de causas indefinidamente. O primeiro elo nos é impossível de alcançar. Por isso, temos de admitir uma causa sem causa.

Assim, quando temos um objeto e queremos conhecê-lo, promovemos um conhecimento categorial, observando o objeto, segundo cada categoria. Vemo-lo como substância, como quantidade, como qualidade; se forma uma unidade ou uma pluralidade, etc. As categorias, por isso, presidem o conhecimento.

Muitos filósofos reduziram as categorias a uma só, a de *relação*. Pensar é estabelecer relações. Para tal, é eficiente o auxílio dos conceitos, os universais. É com eles que se ordena o conhecimento dos fatos singulares em sistemas racionais.

A intuição é que dá o tributo da realidade, porque ela é a apreensão do individual, do concreto. Kant dizia que todo conceito, sem conteúdo intuitivo, é um conceito vazio. O conhecimento, organizado por meio de conceitos, dá um esquema da realidade, uma visão da própria realidade, não, porém, uma visão exata. Mas o instrumento para obter noção adequada do saber empírico é o conceito.

Veremos, em outros trabalhos nossos, que nem todos os conceitos dessa espécie são vazios. A Metafísica, cujo objeto está além da experiência sensível, pode ter fundamentos rigorosos.

***

Desejamos abordar agora, com alguns elementos importantes, um termo que temos usado sobremaneira e que está a exigir melhor explicação. Trata-se do termo *abstração*.

A abstração consiste na ação do espírito que considera à *parte* um elemento (qualidade ou relação) de uma representação ou de uma ideia, pondo especialmente a atenção sobre ele e negligenciando os outros elementos. Também se chama abstração ao resultado desta ação: o que conseguimos abstrair.

Por meio da abstração *pensamos à parte o que não pode ser dado à parte*. Assim, por exemplo, as figuras de geometria são abstrações das figuras concretas, nas quais só temos em consideração a extensão. Falamos do círculo, mas não de um círculo determinado, mas do círculo em geral. Abstraímos do círculo toda a concreção, toda extensão dada concretamente, e pensamos no círculo como uma figura que está abstraída das qualidades ou relações que individualmente encontramos num círculo ou noutro.

O conceito, como vimos, é o resultado de uma abstração. Temos este livro, e temos aquele; este é maior, aquele é menor e verde; este é de capa amarela. Aquele é grosso, este é fino. Vamos abstraindo essas concreções e chegamos a uma abstração geral, que é o conceito *livro*, uma porção de cadernos manuscritos ou impressos, encadernados ou brochados. *Livro* é um livro ideal, um livro que não se coloca no espaço, que não tem dimensões, que não tem tempo, pois não tem um ano, nem dois de existência.

É algo que abstraímos de todas as suas qualidades e que pensamos à parte. Entretanto, embora tudo isso nos pareça muito simples, a abstração é tema de demoradas controvérsias em filosofia. É natural que não as abordemos aqui, mas que apenas salientemos os aspectos gerais e mais interessantes, imprescindíveis para a boa compreensão da matéria filosófica.

Algumas confusões surgem no emprego do termo abstração. Por exemplo, é comum vê-lo empregado para expressar a separação que se faz de um objeto. Vejamos: temos um livro em cima da mesa. Nós o separamos; isto é, pensamos nele à parte, independentemente da mesa, como podemos pensar à parte sobre a mesa, independentemente do livro.

Na realidade, não realizamos uma abstração, porque, verdadeiramente, podemos separar esse livro da mesa. Vimos que, no conceito de abstração, há uma separação, mas como *ação de espírito*, que considera à parte um elemento. Podemos realmente separar o livro da mesa e levá-lo para outro lugar. Na abstração, a separação é do *que não se da à parte*. Assim, quando pensamos na quantidade, abstraímo-la das qualidades, mas, na realidade, a quantidade da cera, de que já falamos, não é separada das suas qualidades que também a constituem. Podemos também pensar na cor clara da cera, independentemente da sua qualidade. Podemos abstraí-la, mas essa cor, na realidade, não se dá à parte da cera, da sua quantidade. Este ponto é importantíssimo e merece a maior atenção.

Assim, abstrair é *disassociar o que não permite ser disassociado.* Tomás de Aquino (1225-1274) frisava bem que, quando pensamos numa qualidade à parte, não quer dizer que essa qualidade *seja* à parte, mas sim que é *pensada à parte*.

Vejamos outro aspecto importante: no momento em que nos propomos a abstrair a cor branca deste livro, temos, no espírito, imagens de superfícies coloridas semelhantes. Se não tivéssemos essas imagens, não poderíamos fazer a abstração. *Nós só abstraímos o que comparamos.*

É a comparação anterior à abstração? Só podemos abstrair uma qualidade quando a comparamos com outras, cujas imagens estão presentes no espírito. A razão funciona com abstrações, trabalha com elas, como já vimos. A abstração é um estágio posterior da comparação, exigindo, portanto, esquemas prévios, o que não é matéria pacífica na filosofia.[42]



# 4. O pensar – A experiência – Espaço e tempo – Sujeito e objeto

Que é experiência? Se o leitor está sentado, tem alguma experiência da cadeira. Essa cadeira, por sua vez, é um fragmento da realidade. Um fragmento, como esse livro, essa mesa, essa lâmpada, aquela cadeira, aqueles livros; todos são fragmentos da realidade. O leitor tem um conhecimento dessa cadeira, dessa mesa, desse livro. Mas esse conhecimento é fragmentário. Não é um conhecimento de todas as coisas; apenas de fragmentos da realidade. Assim, a experiência é um conhecimento fragmentário de um fragmento da realidade.

Mas essa experiência se dá isolada? Independente, sempre igual a si mesma? Não; ela se amplia, se aprofunda, se retifica. Vejamos: o livro é de capa azul, não é muito grosso, tem uma apresentação sóbria. E, colocado ali, naquele canto da mesa, parece mais bonito. Os conhecimentos se ampliam.

Vejamos outros aspectos frequentemente designados por experiência, como o fato de sentir, ou o resultado de sentir, de sofrer, de receber alguma coisa.

Mas permanece tudo isso como algo à parte? Assim como uma, duas, três, quatro, cinco fichas de papel? Não! Cada experiência vem ajuntar-se às até então conhecidas. E se perguntássemos: é a experiência uma cópia da realidade? Sim, uma cópia, poderíamos responder. Mas completa? Não; deficiente, limitada. E assim também a experiência individual, como a experiência acumulada que uns comunicam aos outros, e as gerações transmitem às gerações.

Cada nova experiência importa em um novo conhecimento e um novo problema. Já sabemos o que é a experiência? Sabemos alguma coisa, mas muito pouco

ainda. Um pouco de história do pensamento nos ajudará.

## *[Um pouco de história do pensamento]*

Os antigos opunham a experiência sensível (dos sentidos) ao raciocínio, ao saber adquirido pela reflexão racional, isto é, pela razão. Aquela, a sensível, permanecia apenas nas aparências das coisas, diziam, enquanto a segunda chegava ao fundo dessas mesmas coisas.

Um aspecto merece ser previamente examinado. É uma simples classificação da experiência que nasce daquela dicotomia apresentada há pouco. Poderíamos acaso classificar a experiência em:

a. mediata; ou
b. imediata?

No primeiro caso está claro, pois admitimos que a experiência é feita por meio dos sentidos, da razão, etc. Mas, no segundo, seria uma experiência direta, um contato imediato com o objeto.

Poder-se-ia aplicar a *intuição intelectual* à experiência?

Vamos fazer uma pequena digressão sobre o conceito de intuição intelectual como o expõe Bergson. Este dizia:

> Chama-se intuição essa espécie de *simpatia intelectual* pela qual nos transportamos ao interior de um objeto para coincidir com o que ele tem de único e, por conseguinte, de inexpressável.[43]

É assim algo semelhante ou comparável ao instinto e ao senso artístico que nos revela o que os seres são em si mesmos, em oposição ao conhecimento discursivo e analítico, que nos faz conhecê-los pelo exterior.[44]

Uma vez aceita essa experiência imediata, o adquirido por experiência seria diferente do adquirido pelo raciocínio discursivo ou por deduções. Aquela seria uma experiência direta, como, por exemplo, a que sentimos, a que *experimentamos* em face de uma pessoa com a qual, em certos momentos, sentimo-nos tão fundidos em sua alma, em seu mais íntimo, como se lá dentro penetrássemos e víssemos o que realmente a pessoa é.

Vejamos as diversas maneiras como se entende a experiência:

*a.* *segundo seu conteúdo intencional:* como experiência interna, dirige-se à consciência e proporciona a realidade íntegra e imediata desta;

*b.*

*como experiência externa:* equivale à percepção, numa significação muito ampla do termo, cujo conceito preciso só pode ser formulado pela psicologia.

Assim se fala de uma experiência do inteligível; de uma experiência psicológica, de uma experiência metafísica, etc. Dessa forma se vê que o uso do termo é vário, e o conceito de experiência é demasiado lato. Por isso, é muitas vezes usado no sentido puramente empírico, numa oposição tenaz aos diversos sentidos que lhe emprestam os filósofos. É este, por exemplo, o sentido empregado por Kant. Para ele, nossos conhecimentos começam com a experiência. Mas quer referir-se Kant a todos os nossos conhecimentos?

Não. Do contrário, como teríamos um conhecimento universalmente válido, isto é, válido para todos? Em suma, como teríamos a ciência? Portanto, alguma coisa intervém.

Quer dizer, se a ciência começa com a experiência, não se fundamenta apenas nesta, nem todos os conhecimentos procedem somente da experiência.

Mas como se dá isso? Façamos mais algumas análises: o conhecimento por experiência é um conhecimento *a posteriori*, um conhecimento empírico. Como passa ele ao conhecimento universalmente válido? Por meio da conjunção da experiência com os princípios do entendimento.

Estes princípios devem atuar como uma *forma* que *modela* a matéria da experiência, sem *transcendê-la nunca*, enquanto quiser ou pretender limitar-se ao terreno da ciência.

Kant usou o termo *transcendente* com um sentido preciso. Para ele, era transcendente o que estava acima, além de toda experiência possível, quer quando se tratasse de realidade, de seres, quer quando se tratasse dos princípios do conhecimento.

As próprias palavras de Kant são muito claras e já nos familiarizarão com outro termo que teremos ocasião de encontrar muitas vezes nos livros de filosofia: “Chamamos *imanentes* os princípios cuja aplicação se atém inteiramente nos limites da experiência possível, e *transcendentes* os que devem erguer o seu voo acima desses limites”.[45]

Torna-se agora bem claro o que queríamos dizer acima, quando afirmávamos que quem pretenda limitar-se ao terreno da ciência tem que conjugar os princípios do entendimento com a experiência, fazendo-os atuar como uma *forma*, sem transcender nunca a experiência.

Por isso, o verdadeiro cientista permanece no terreno da ciência, que é imanente, ou seja, aplica-se apenas aos limites da experiência possível. O resto já pertence à filosofia.[46]

O que se entende por experiência nas diversas filosofias não é matéria pacífica, pois há várias maneiras de compreendê-la. Os filósofos têm tal dificuldade em aclará-la que muitas filosofias ficam girando em torno da sua noção.

Em épocas de crise e de inquietação como a nossa, observa-se a preocupação que há em basear toda a filosofia na experiência. O equilíbrio, que se observava em todos os sistemas de crenças até então admitidos, está ameaçado. As velhas verdades já não satisfazem porque já poucos as conhecem e as caricaturas as substituem. As constantes transformações havidas, a incapacidade de certos princípios de permitir uma evolução normal da humanidade e a transformação deles em argumentos para impedir a próxima evolução da ordem social colocaram-nos em xeque.

As fórmulas perderam sua força, e eis a razão por que a experiência avulta agora de significado. E é por isso também que é difícil precisar-se a sua noção, dadas as grandes controvérsias havidas e que ressoam nas páginas da filosofia.

Poderemos fazer uma nova pergunta: esgota-se a noção de experiência na ação ou numa sensibilidade vaga?

"A imersão na experiência para a aquisição de experiências" e, consequentemente, o enriquecimento da vida ou do sujeito que as vive não há de representar forçosamente uma identificação com as próprias experiências?

Vamos reexaminar o que dissemos. Pode a realidade ser assim ou doutra maneira. Nós a conhecemos. De que maneira? Na medida dos nossos esquemas, dentro das limitações comuns a toda a espécie humana.

A intuição sensível nos dá os materiais do conhecimento. Os conceitos nos servem para coordenar esses materiais, e o produto disso tudo é, para o homem, a imagem da realidade. Então, de que depende a experiência? Dependerá, pois, do caudal de fatos intuídos e do acerto dos conceitos empregados. Que faremos então? Esforçar-nos-emos continuamente para melhorar a imagem da realidade.

Poderemos comparar essa imagem, essa cópia, com a original?

Há uma definição clássica que diz que a verdade é a concordância da representação mental com o seu objeto. Como podemos verificar essa

concordância? Eis um problema de conhecimento, e quem trata dele é a Teoria do Conhecimento.[47]

Há, no entanto, uma inclinação espontânea a identificar a imagem das coisas com a coisa em si, que para Kant é a substância. A essa inclinação se chama de realismo ingênuo. Mas na reflexão filosófica abandona-se, por necessidade, esse estado de inocência, para concluir-se que a experiência é um processo mental.

***

De tudo quanto foi dito, concluímos que a experiência pode ser analisada sob os dois aspectos em que ela se processa. A experiência é *interior* e *exterior*. E atribuímos tanta realidade a uma como a outra. Temos essa convicção, e tudo leva a corroborá-la. Do contrário, tudo quanto nos cerca, inclusive as pessoas, seriam apenas fantasmas.

Vê-se, assim, que o problema se apresenta na relação entre a experiência e a realidade, e esse problema já não pertence ao domínio da experiência. É por isso que se impõe um caráter restrito à experiência, embora reconheçamos nela grande valor. Mas em que se funda essa vantagem? Em dados que são proporcionados pela intuição sensível, ou seja, em dados que se dão aqui e agora, no tempo e no espaço.

Um saber que não se processa nos dados do tempo e do espaço já não é uma experiência, mas um saber de outra ordem. Assim, a condição da experiência, como também o seu limite, são o tempo e o espaço. Mas eis-nos em face de outra pergunta: quem é tempo? Que é espaço?[48]

Um dos temas mais apaixonantes e mais controversos da filosofia são tempo e espaço. Se dissermos que o espaço “é o meio ideal, caracterizado pela exterioridade de suas partes, na qual são localizadas as nossas percepções, e que contém, portanto, todas as extensões finitas”; se dissermos que é o “meio da *coexistência*, enquanto o tempo é o meio da *sucessão*”; se dissermos que o tempo “é o período que vai de um acontecimento anterior a um acontecimento posterior” ou uma “mudança contínua (geralmente considerada como contínua), pela qual o presente se torna passado”; ou um “meio indefinido, no qual se desenrola a sequência dos acontecimentos, mas que, em si mesmo, seria dado integral e indivisamente ao pensamento”, alguma coisa já teremos oferecido para a análise de um tema tão importante como esse.

Mas, em vez de procurar, de antemão, uma definição, procedamos de outro modo. Ante o espaço e o tempo, podemos colocar-nos de dois modos:

1. ou o espaço e o tempo são aspectos da realidade, independentes da sua representação; ou
2. são formas inerentes à estrutura da mente.

Em outras palavras, ou são modos do *Ser* (ontológicos) ou são modos do *conhecer* (gnosiológicos).

Ou têm um ser, independente do conhecimento humano, ou são apenas modos desse conhecimento. Esse dilema se impõe na filosofia e divide os filósofos. Uma terceira pergunta também poderia surgir: não encerrariam ambos os modos a própria realidade?

Analisemos um pouco mais esses dois modos de ver. Dá-se *aqui* e *agora* o tempo e o espaço? Têm eles um caráter ôntico? Existem o espaço e o tempo como modos de Ser, independentes de nós? Ou são meras representações do nosso espírito, formas elaboradas pela estrutura da nossa mente?

Já não é a primeira vez que temos dito que, na filosofia, sempre que se examina, se analisa, se estuda um tema, há sempre um colocar-se dualista. O pensamento filosófico sempre se coloca entre dois modos opostos extremos de observar os fatos; nenhum deles, por si só, satisfaz, pois, apesar das polêmicas e controvérsias, o espírito se balança entre as duas posições, encontrando tanto numa como noutra poderosos argumentos.

Senão, vejamos: se atribuímos ao espaço e ao tempo uma realidade própria, caímos fatalmente em conclusões que repugnam à nossa razão.

É infinito o espaço? É limitado o espaço?

Se queremos afirmar que o espaço é infinito, teremos de admitir que não tem fim, que há sempre espaço, cada vez mais espaço, espaço além. Se o fazemos limitado, sentimos a necessidade de perguntar: e o que fica além? Não é espaço, pois o espaço é limitado. Que é então o que o contém?

É fácil, se meditarmos sobre o que dissemos, sentir que nenhuma das duas posições satisfaz. Estamos aqui em face de uma das *antinomias* de Kant. No caso do tempo, nos encontramos na mesma situação: (a) ou admitimos um começo no tempo ou (b) negamos esse começo. E neste caso não haveria princípio nem fim no tempo, o que nos colocaria noutra situação também insustentável, por ser antinômica. Procurando solucionar essa antinomia, Kant apresentou suas opiniões, que já estudaremos. Mas, antes de chegar a elas, façamos comentários e estabeleçamos alguns raciocínios bem simples.

Não serão o espaço e o tempo apenas formas da representação mental? Podemos abstraí-los?

Antes de respondermos, vejamos alguns aspectos interessantes: quando falamos em coexistência ou em sucessão, já pressupomos o espaço e o tempo. Não podemos realizar uma intuição concreta sem que os aceitemos. Vamos imaginar que não exista o universo, todo o universo. Podemos suprimir a representação do espaço e do tempo ligada à nossa própria existência.

Onde captamos a realidade? No espaço e no tempo.

Estamos agora num emaranhado de perguntas que precisamos responder. Mas, para isso, nada melhor do que estudarmos um pouco a história do pensamento humano sobre o tempo e o espaço, para que possamos oferecer respostas esclarecedoras. Vamos começar com o *espaço*.

## *[A noção de espaço na história]*

Os gregos opunham o cheio (πλείων – *to pleon*) ao vazio (κενόν – *to kenon*). O espaço era muito simples e intuitivo. Não tinham uma palavra para expressar esse conceito, pela simples razão de que os gregos não tinham um conhecimento categorial do espaço, mas apenas do cheio e do vazio, isto é, o que nos apresenta o meio exterior à intuição sensível. Dessa forma, o espaço era o vazio que era enchível pela matéria. Levado para o plano ontológico, o espaço (vazio) seria então o não ser. Ao contrário de Parmênides (530 a.C.-460 a.C.), Demócrito (460 a.C.- 370 a.C.) afirmava, além da realidade do ser, a realidade do vazio, a realidade do não ser, que ficava entre os átomos, tese que depois teve de abandonar.

Aristóteles considerava o espaço, a que chamava de *topos*, o lugar onde se davam os fenômenos, o lugar onde o devir se realiza, onde se efetuam toda delimitação e toda determinação das coisas.

À matéria eram dados os atributos de espacialidade e de extensão, isto é, *formas* da matéria. Desse modo, havia uma identificação entre o espaço, o tempo e a matéria. Como o tempo não é racionalizável (e veremos o motivo, pois é um conceito típico da intuição), foi compreendido como espaço, quer dizer, mensurável, reduzido dessa forma a espaço, conceito que ainda perdura, em muitos aspectos, nas discussões da ciência moderna. Descartes, por exemplo, seguindo as pegadas de Parmênides, elimina o tempo e acaba eliminando a matéria para reduzir tudo ao espaço cheio. E, ao definir a extensão como essência dos corpos, converte a física numa espécie de geometria.

Baruch de Spinoza (1632-1677) continuará nesse caminho, no qual os modos finitos do atributo da extensão, um dos atributos do Ser, constituem as formas espaciais e, consequentemente, os próprios entes materiais.

Leibniz modifica totalmente o aspecto do problema. Nessa época surge uma nova possibilidade, que vai mudar totalmente a técnica do trabalho humano. São as primeiras experiências com a força gerada pela máquina a vapor, iniciadas com Denis Papin (1647-1712), continuadas por Thomas Newcomen (1663-1729) e posteriormente por James Watt (1736-1819).

Leibniz traz uma noção nova para a filosofia: a força, mas a força como expansão. Ao converter a força na verdadeira substância dos corpos, a matéria já não pode ser identificada simplesmente com o espaço, e este se vai convertendo numa entidade à parte (ideal). Dessa forma, Leibniz altera consideravelmente a geometrização radical e extrema que encontramos em Descartes e Spinoza.

Posteriormente surge Kant, que vem colaborar no tema com novos elementos. O espaço não é, para ele, um conjunto empírico, derivado de experiências externas, "porque a experiência externa só é possível pela representação do espaço".[49] Não é possível que tenhamos uma experiência externa sem que tenhamos previamente a representação do espaço. Dessa forma, o espaço é "uma representação *a priori* (antes da experiência), que serve de fundamento a todas as intuições externas", porque, diz ele, "é impossível conhecer que não existe espaço, embora se lhe possa pensar sem que se contenha qualquer objeto". Assim, o espaço será a condição de *possibilidade* dos fenômenos, quer dizer, "uma representação *a priori*, necessário fundamento dos fenômenos".[50] O espaço, para Kant, não é algo de que falamos, algo discursivo, mas uma intuição pura. Quer dizer, o espaço é a forma da intuição sensível externa das coisas.

Convém, no entanto, que esclareçamos melhor este ponto. Na exposição das ideias de Kant, "o espaço não representa nenhuma propriedade das 'coisas', não é mais que a forma dos fenômenos dos sentidos externos, isto é, a única condição subjetiva da sensibilidade, mediante a qual nos é possível a intuição externa". [51]

Assim, Kant dá ao espaço os caracteres da aprioridade, da independência, da intuitividade transcendental.

O espaço é uma intuição pura e, por conseguinte, é uma "forma pura da sensibilidade", como o tempo, também, que, como aquele, constitui as duas formas puras da sensibilidade, pois o sensível nos é dado com a prioridade do

tempo e do espaço, que presidem previamente a toda sensação e a todo conhecimento sensível.

Mas há aqui uma confusão muito comum sobre o pensamento de Kant. A anterioridade das formas puras da sensibilidade (tempo e espaço) não consiste numa anterioridade cronológica, mas sim numa *anterioridade de validez* não fundada na experiência. Quer dizer: a ideia de espaço e a de tempo nascem da experiência, mas são dados com anterioridade às experiências futuras. Na criança, formam-se a pouco e pouco as ideias de espaço e de tempo, que, posteriormente, vão constituir as formas dadas com anterioridade para as novas experiências; Kant não considerava essas formas como *inatas* ao homem.[52]

Mas as investigações não pararam em Kant. As relações entre tempo, espaço e matéria continuam sendo estudadas e discutidas. Assim, vemos falar em espaço absoluto, espaço relativo, espaço psicológico, táctil, visual, etc. Na física moderna, ouvimos falar em espaços pluridimensionais, hiperespaços, contínuo tempo-espacial, etc.

## *[O problema do tempo]*

Examinemos o tema do tempo. O tempo sempre ofereceu uma grande dificuldade à reflexão filosófica por ser impossível racionalizá-lo, a não ser reduzindo-o ao espaço, isto é, tornando-o espacialmente mensurável. Um estudo da história da filosofia nos mostra que o tempo sempre foi colocado à parte, foi *inibido* das grandes investigações, que permanecem quase sempre no terreno do espaço.

Ante o cambiante, o mutável, os filósofos procuraram o que ficava atrás das coisas, o que era imutável, intemporal. As oposições que se dão entre os fenômenos são oposições que se dão *no tempo*, portanto, o ser imutável deve ser intemporal. O tempo é o terreno do devir, enquanto o Ser, por ser estático, não pode ter tempo e, por isso, quando considerado como incondicionado, sempre é eterno e imutável. Esse é o motivo por que a razão só concebe o tempo quando o espacializa, quando o reduz a algo de homogêneo, como o espaço, que, para a razão, é sempre idêntico a si mesmo, simples, um. O tempo fica relegado ao reino do particular, do contingente, do contraditório; o tempo é de quem vive, do existente, do fenomênico.

Com Santo Agostinho (354-430), o tempo já surgia com seu caráter histórico e não espacializado, como aparecera na filosofia de Aristóteles.

Bergson salienta que à "inteligência [...] repugna o fluente e solidifica tudo quanto toca. Nós não *pensamos* o tempo real, mas o vivemos, porque a vida ultrapassa a inteligência".[53] Para Kant e Leibniz, o tempo existe apenas no pensamento humano. "Quem quer que considere essas observações, compreenderá muito bem que o tempo é apenas uma coisa ideal: e a analogia do tempo e do espaço fará bem entender que um é tão ideal quanto o outro", diz Leibniz.[54]

Kant, como já vimos, considera o tempo e o espaço como formas puras de sensibilidade. Dizia:

> O tempo é uma representação necessária, que se entende na base de todas as intuições. [...] Tempos diferentes são apenas partes de um só e mesmo tempo [...] Dizer que o tempo é infinito quer dizer somente que toda grandeza determinada de tempo só é possível pela limitação de um tempo único que é a base subjacente.[55]

É o que muitos chamam de *duração.*

Descartes fazia uma distinção entre o tempo e a duração, e assim se expressava: "O tempo, que distinguimos da duração, tomada em geral, e que dizemos ser o *número do movimento*, não é mais que certa maneira de pensar nesta duração".[56] Assim, o tempo, como salienta Goblot,

> será a parte da duração no curso da qual acontece um fenômeno; a duração será infinita, o tempo será uma quantidade; a duração existirá objetivamente, não porque seja uma realidade por si mesma, mas no sentido de que as coisas duram realmente; o tempo só existirá no espírito que o mede.[57]

Nota-se sempre a necessidade de distinguir entre o tempo como heterogeneidade e a espacialização do tempo. Um tempo abstratamente considerado é um tempo do fenômeno, determinado, mensurável. O mesmo se dá com o *espaço* e a *extensão*: aquele, abstratamente considerado; esta, como o espaço do fenômeno, medível, determinado.

## *Sintetizando*

O espaço nos é dado de modo imediato. Os corpos se dão no espaço, sem que este seja uma relação, pois é medível por ser homogêneo, mas medível quando tem pontos de referência. Medimos o espaço compreendido entre uma coisa e outra.

As coisas dependem do espaço, e a extensão não é independente dele; todas as coisas extensas (os corpos) têm participação com ele. *Mas só onde se dão as coisas há espaço* (medível).

O tempo aparece-nos como sucessão; um tempo é substituído por outro, enquanto o espaço nos aparece como simultâneo. O tempo também nos aparece

como uma relação e, quando espacializadamente considerado, é mensurável. Todos os corpos se dão no tempo, e dele depende todas as coisas. Como extensão, todo espaço pode ser compreendido como se dando no tempo. Nos corpos, o tempo oferece a heterogeneidade. O tempo de um homem não é o de um granito, nem o de um efêmero micróbio, cuja vida decorre em minutos. Assim, além dos problemas que oferece o tempo de uma dor, que é prolongado, temos ainda o tempo existencial, que tem uma significação diversa de indivíduo para indivíduo, de espécie para espécie. Quanto à física, esta se interessa pelo tempo espacializado, o tempo medível, o tempo redutível a algo homogêneo, e se preocupa com como medi-lo, pois o objeto da física é formado dos objetos métricos, os *objetos que se podem medir*.

Deixamos, propositadamente, de estudar como concebiam os escolásticos o tempo e o espaço, aos quais não atribuíam uma realidade em si, o que faremos em *Ontologia e Cosmologia* e em *Filosofia Concreta.*

***

## *[Sujeito e objeto]*

É fácil concluir-se que a nossa imagem vulgar e ingênua da realidade é bem problemática. Vemos facilmente que há uma distinção entre a própria realidade e o conhecimento da realidade. Por que se dá tal fato? Porque a reflexão desdobra a realidade em duas partes, e opõe uma à outra, às quais chama de *sujeito* e *objeto*.

Vamos agora examinar esses dois conceitos. Não vamos examinar o sujeito do ponto de vista lógico, pois cabe à lógica; nem do ontológico, que cabe à metafísica; nem do psicológico, que cabe à psicologia. O que nos interessa é o ponto de vista *gnosiológico*, isto é, do ser cognoscente, do ser que conhece.

A esse ser se atribui uma existência autônoma. É o Eu, oposto ao não-Eu, que, neste caso, é o objeto. Essa oposição é primária. Mas uma simples reflexão nos mostra, desde logo, o errôneo dessa posição, dessa desconectação do processo universal, dessa maneira abstrata de tratar esse dualismo, tornando-o um *dualismo antagônico.*

Ora, só se concebem o sujeito e o objeto (psicológicos) numa relação recíproca, pois são correlativos. Seu antagonismo é puramente *antinômico*, no sentido que já expusemos. Um não pode existir sem o outro. Se tirarmos um termo dessa dualidade, o outro desaparece. Um sujeito isolado, sem objeto, não existe. No conhecimento, um não se pode compreender sem o outro, pois não há

conhecimento sem objeto, nem conhecimento sem sujeito cognoscente. A negação do objeto seria a posição solipsista, de George Berkeley (1685- 1753), que nega em termos a existência do objeto para afirmar apenas a do sujeito.

Vejamos agora o conteúdo dessas duas palavras *sujeito* e *objeto*.

Na psicologia, é estudado o desenvolvimento do Eu. Sabemos que a criança, ao nascer, desconhece o mundo exterior. Mas a pouco e pouco dá forma ao ambiente pelas percepções e, concomitantemente, vai tomando consciência de si mesma. Temos, então, a cisão entre ela e o mundo exterior.

Eu + não Eu. Mas o Eu não vive independentemente do não Eu. Há uma compenetração que estudaremos em seu aspecto funcional. Essa compenetração se forma através das múltiplas trocas entre o organismo e o meio ambiente.

A filosofia conhece aqui uma problemática que podemos sintetizar com as seguintes perguntas: Há compenetração? Até onde se processa essa compenetração? Há influxo recíproco? Podem realmente influir-se? Essa problemática tem levado a grandes debates na filosofia, e o problema penetra em vários terrenos, tais como o da psicologia, o da sociologia, o da ontologia, o da dialética, etc.

Tem o Eu uma existência autônoma? Opõe-se o Eu ao não Eu? Tem fundamento o chamado “dualismo antagônico”?

Essa expressão tem um valor muito relativo, pois nunca sabemos onde termina o Eu e começa o não Eu. Vê-se, através da psicologia, que a distinção entre o Eu e o não Eu é pouco nítida, a ponto até de se desdobrar o próprio Eu em seu próprio objeto, ao conhecer a si mesmo. A reciprocidade, verificada na interatuação de um sobre o outro, modela a imagem do não Eu, formada pelo Eu.

Quanto à separabilidade total entre Eu e não Eu, esta oferece uma problemática das mais debatidas na filosofia, problemática que sobressai na obra dos ascetas e dos místicos, na metafísica, no conhecimento da essência do Ser, etc.

Por experiência comum, o Eu está vinculado ao não Eu. A separação da qual se fala entre o Eu e o não Eu não é igual à verificada na química. Já vimos que a separação entre o Eu e o não Eu é concomitante a um aumento do não Eu, como também do Eu. Eis o conhecimento: um saber do Eu sobre si próprio ou sobre o não Eu.

No conhecimento, não há objeto sem sujeito. O ser objeto implica o sujeito. Portanto, podemos colocar-nos em uma dessas duas posições:

1. existência do sujeito e do objeto;
2. existência do sujeito apenas.

Neste último caso, o sujeito é tudo. Esta é, por exemplo, a posição do solipsismo atribuído a Berkeley.[58]

Vamos analisar agora o que interessa à órbita do nosso estudo: como se verifica o conhecimento, isto é, como se verifica a apreensão do não Eu pelo Eu. Vamos examinar quatro posições encontradas na filosofia, as quais procuram resolver o problema do conhecimento.

*Posição empirista*

O Eu é uma *tabula rasa* sobre a qual o objeto grava a matéria percebida, o que se chama *experiência*. A consciência é passiva, e o não Eu atua sobre ela. O conhecimento é o produto da experiência. Vê-se facilmente que a noção de experiência, para os empiristas, é diferente da que já expusemos.

Nos sentido usado pelos empiristas, conhecer consiste geralmente no fato e no resultado de sentir, de sofrer ou de receber alguma coisa que se incorpora ao conjunto das experiências anteriores. Esta é a posição de Francis Bacon (1561-1626), de John Locke (1632-1704), de Hume. Para eles, o saber depende da experiência.[59]

*Posição racionalista-apriorista*

O Sujeito cria o mundo exterior; não depende da experiência. Exemplos: a criação de figuras geométricas, que não existem no mundo exterior; os seres irreais. Essa resposta admite duas posições:

1. Uma posição extrema, a do *solipsismo*, em que o Eu é o criador absoluto do mundo exterior;
2. Uma posição moderada.

Vamos examiná-la:

Interessemo-nos pelo livro que temos à frente. O empirista diz que o livro está situado fora do Eu, o qual grava na *tabula rasa* da consciência uma representação dele. O moderado diz: não é só a consciência que participa do conhecimento do livro, é necessário também o livro. Mas o decisivo, no conhecimento, é o Eu, isto é, certas leis comuns a todos os homens desde o início, *inatas* ao Eu, não nascidas, mas já estabelecidas, pertencentes *ab initio* (desde o princípio) ao Eu. Tais são, por exemplo, os conceitos necessários como o de *substância* (pois alguma coisa deve haver de persistente na mutação) e o de *causalidade* (tudo tem

uma causa), etc. Essa posição, a dos moderados, é defendida por Descartes, Spinoza, etc. Da primeira posição temos Leibniz, que declara que o sujeito cria o mundo exterior.

*Posição criticista*

No meio deste debate, entre empiristas e racionalistas-aprioristas, surge Kant, com a sua doutrina, a *criticista*.

Vimos que as *fontes de conhecimento* são, para os empiristas, a experiência e o objeto; para os racionalistas-aprioristas, a razão. No primeiro caso, o sujeito apreende o objeto; no segundo, o sujeito apreende o sujeito e cria o objeto – é a posição dos extremados, solipsistas, etc. –, ou o sujeito apreende o sujeito e o objeto, que é a dos moderados.

Kant, em face dessa distinção, procura conciliar as duas soluções. Como? Pela crítica. Vejamos: temos o sensível e a razão; o objeto e o sujeito. Não há contradição entre ambos; há uma síntese. A experiência e a razão são equivalentes. O conhecimento começa com a experiência, mas esta é modelada por aquele. Vamos ao nosso exemplo: temos o livro à nossa frente. Nós o vemos, tocamos, etc. Mas não é tudo; não esgotamos com isso o conhecimento do livro, senão o sujeito seria apenas um aparelho fotográfico.

Nós refletimos sobre o livro, pensamos sobre o livro; reunimos as percepções, mentamos um conceito que chamamos de livro, que não é formado apenas das percepções; é algo modelado. Nesse trabalho entram as categorias, pois todo conhecimento racional é também categorial (e conceptual). Essas categorias são conceitos necessários que são dados antes, *a priori*, da percepção do objeto.

Assim, ante o livro, refletindo sobre ele, dizemos que é grande, que é grosso, que é interessante, que é uma totalidade, que é verde, que é uma obra de valor. Dessa forma, para Kant, o conhecimento é empírico e racional: o objeto é modelado pelo sujeito na sua representação, mas também interfere no sujeito, aumentando-lhe as experiências.

À primeira vista pode parecer que a posição de Kant é empirista-racionalista como a de Aristóteles. Contudo, as diferenças são fundamentais, como se verificará ao estudar a Teoria do Conhecimento.

*Posição mística*

É o conhecimento por visão interior, em que a vivência é tomada com afetividade. Os místicos afirmam o conhecimento místico, esse delíquio no absoluto, através da intuição imediata, direta, no que está além do fenomênico. [60]



# 5. Ciência – Teoria do conhecimento – Hipótese – Metafísica

Já esboçamos em linhas gerais as principais doutrinas que disputam entre si a melhor interpretação do magno problema do conhecimento. A grande pergunta de como se verificam os nossos conhecimentos tem tido diversas respostas na filosofia. Já estudamos as posições empirista, racionalista, criticista e mística.

Em filosofia, chama-se “teoria do conhecimento” a explicação e a interpretação filosófica do conhecimento humano, e neste capítulo é examinada a possibilidade do conhecimento, como ele se processa, seu alcance, seus limites e suas possibilidades futuras.

É este um tema de magna importância e fundamental para a filosofia, e tanto é assim que muitos tratadistas julgam que, por ele, se deve iniciar todo e qualquer estudo. Entretanto, a teoria do conhecimento só modernamente é colocada como uma disciplina independente, apesar de seus temas principais terem sido estudados na Antiguidade e na Idade Média. Pode considerar-se John Locke o fundador dessa disciplina, com sua obra *Ensaio sobre o Entendimento Humano*, [61] que apareceu em 1690.

Podemos partir dos *cinco problemas fundamentais*, quanto ao conhecimento, geralmente propostos seguindo a classificação exposta por Johannes Hessen (1889- 1971):[62]

1. *Possibilidade do conhecimento humano*, que podemos caracterizar pela pergunta: pode o sujeito apreender realmente o objeto? A pergunta consiste, portanto, em querer saber se realmente se dá esse contato entre o sujeito e o objeto.

2. *Origem do conhecimento*. Este problema se coloca da seguinte maneira: vimos que há duas formas de conhecimento – um teórico, especulativo, racional, mediato; e outro imediato, sensível, intuitivo. Qual dos dois é a fonte e a base do conhecimento humano? Essa é a pergunta que caracteriza esse problema.
3. *Essência do conhecimento humano*. É o sujeito que determina o objeto ou o objeto que determina o sujeito? Essa é a pergunta característica deste problema.
4. *Formas do conhecimento humano*. Há além do conhecimento discursivo, racional, um conhecimento intuitivo?
5. *Critério do conhecimento humano*. Há um conhecimento verdadeiro? Em caso afirmativo, como podemos conhecer essa verdade?

Vejamos agora as respostas.

# *1) A possibilidade do conhecimento*

### *A resposta dogmática*

Para essa posição, não há problema do conhecimento, pois o dogmatismo dá como admitida a possibilidade e a realidade do contato entre o sujeito e o objeto, afirmando, portanto, a apreensão do segundo pelo primeiro. O dogmatismo é a posição mais antiga da filosofia grega, pois os gregos, no início, não discutiam a possibilidade do conhecimento, admitindo a capacidade integral da razão humana de apreender o objeto. Foram os *sofistas* gregos que colocaram primeiramente este problema, e a crítica que fizeram do conhecimento tornou duvidosa a posição dogmática na filosofia.[63]

### *A resposta cética*

Para o ceticismo, o sujeito não pode apreender o objeto. O ceticismo pode manifestar-se de vários modos: o *ceticismo lógico*, que nega a possibilidade do conhecimento metafísico; o *ceticismo metódico* (que o usa como método) que, ao pôr em dúvida tudo quanto se apresenta, pretende atingir o verdadeiro pelo afastamento do falso; e o *ceticismo sistemático*, que reconhece a impossibilidade de atingir-se este saber verdadeiro e exato.

### *A resposta subjetivista e a relativista*

Para essas correntes, que também já estudamos, a verdade tem apenas uma validez limitada. O subjetivismo limita essa validez ao sujeito que conhece, enquanto para o relativismo aquela é apenas relativa; é de validez limitada. Está, assim, determinada pela influência do meio, do ambiente cultural, enfim, das

condições históricas que atuam como fatores determinantes, portanto, determinando sua variabilidade.

*A resposta pragmática*

É a de William James (1842-1910). Para os pragmatistas, o homem é um ser prático, um ser de vontade e de ação, que se orienta pelo intelecto. A verdade é, assim, útil, e seu valor corresponde a sua conveniência ou não para a vida. Dessa forma, a verdade é fundada na sua utilidade à existência humana.

*A resposta criticista*

Já estudamos essa resposta anteriormente.

## *2) A origem do conhecimento*

*Posição racionalista*

Esta vê, na razão, a fonte do conhecimento, e este se dá quando logicamente necessário e universalmente válido. Dessa forma, é a razão a garantia do conhecimento, pois este só se dá por intermédio dela. Só o conhecimento racional é verdadeiro, e a razão é a fonte do conhecimento e supera toda experiência, visto ter suas leis próprias, necessariamente lógicas e de validez universal.

*Posição empirista*

Para os empiristas não é a razão a verdadeira fonte do conhecimento, e sim a experiência, pois é desta que tiramos os conteúdos da razão. É a teoria da *tabula rasa* de que já tratamos. O empirismo parte dos fatos concretos em seu favor, alega a evolução do pensamento e do conhecimento humanos, que se fundamentam na experiência. Observa-se, por exemplo, que a maioria dos racionalistas parte da matemática, enquanto a maioria dos empiristas parte das ciências naturais, pois nestas é a experiência que representa o papel decisivo. Os racionalistas tendem ao dogmatismo metafísico, enquanto os empiristas tendem ao ceticismo metafísico.

*Posição intelectualista*

O intelectualismo procurou encontrar um meio-termo entre os extremos do racionalismo e do empirismo. Para ele, a experiência e o pensamento formam as bases do conhecimento humano. O intelectualismo deriva da experiência os

conceitos, mas estes exercem sua ação sobre as representações intuitivas sensíveis.

## *3) A essência do conhecimento*

*Solução do objetivismo*

Para esta solução, o objeto determina o sujeito, o qual se rege por aquele. O objeto é algo dado, que é reconstruído pela consciência cognoscente.

*Solução do subjetivismo*

O subjetivismo funda o conhecimento no sujeito. Não há objetos independentes da consciência, mas é esta quem os engendra, e estes são apenas produtos do pensamento.

*Solução do realismo*

Este afirma a existência de coisas reais independentemente da consciência, afirmando, assim, a independência dos objetos da percepção do cognoscente.

*Solução do idealismo*

Para o idealismo, os objetos reais são objetos de consciência ou objetos ideais. Já vimos a posição de Berkeley, que é também uma posição idealista (solipsismo). Dessa forma, o objeto do conhecimento nada tem de real, mas apenas de ideal, pois toda realidade está encerrada na consciência.

*Solução do fenomenalismo*

Segundo o fenomenalismo, não conhecemos as coisas como elas são, apenas como elas nos aparecem. Sabemos que as coisas são, porém não *o que* são. Dessa forma, o fenomenalismo aceita a posição idealista, quando limita o conhecimento à consciência.

## *4) As espécies de conhecimento*

Já nos referimos à polêmica travada neste ponto. Vamos analisá-la em seus aspectos gerais.

*Conhecimento discursivo, teórico, mediato*

Vimos que os filósofos, em sua maioria, afirmam que há apenas um conhecimento: o discursivo, teórico, reflexivo, mediato, o conhecimento através da razão, em que o objeto é apreendido, comparado com outros, etc.

Note-se o sentido exato do termo discursivo, que vem de discorrer, ir e vir, andar daqui para ali. Assim procede a razão. Ela anda daqui para ali, leva a imagem do objeto e compara-a a outra, leva, traz, fixa-a, associa-a a outras; em suma, realiza um trabalho de conhecimento por *meio* de uma multiplicidade de ações (por isso é um conhecimento *mediato*), *por meio* de uma pluralidade de atos.

A par deste conhecimento afirmam outros que há outra forma de conhecimento – o conhecimento imediato.

*Conhecimento imediato (em vez de mediato)*

Trata-se de um conhecimento intuitivo, em vez de discursivo, um conhecimento que não vai daqui para lá, que não discorre, que não compara, mas que é um dar-se imediato do objeto. Na realidade, não se pode negar a apreensão imediata, a percepção direta. Mas, aqui, não se trata propriamente da intuição chamada *sensível*, mas da intuição intelectual. Quando notamos um objeto que é verde e outro azul, e intuímos a diferença, temos aqui um exemplo de intuição intelectual. Descartes, no *cogito ergo sum* (penso; logo, existo), aceitava a intuição como um meio autônomo de conhecimento. A maioria dos filósofos, porém, afirma que só há um conhecimento: o racional (discursivo).

Mas os valores estéticos e éticos são apreendidos pela intuição, e o artista, enquanto tal, trabalha com a intuição. Temos uma certeza intuitiva de nós mesmos, do mundo exterior e das outras pessoas. Bergson afirmava que o conhecimento racional apenas apreende a forma matemático-mecânica da realidade, e só a intuição penetra em seu conteúdo íntimo, no âmago das coisas.[64] Tanto a posição dos racionalistas extremados – que negam à intuição qualquer conhecimento e afirmam que este é apenas o teórico, racional – quanto a dos irracionalistas – que negam à razão qualquer valor no seu conhecimento – pecam por preferir um dos extremos.

## *5) Critério do conhecimento humano*

Em que conhecemos que um juízo é verdadeiro ou falso? Essa pergunta põe em exame o problema da verdade, o seu conceito. Não é fácil, por enquanto, sem que

examinemos previamente diversos outros aspectos da filosofia, penetrar num campo de tão magna importância, como o do critério da verdade, que é o objeto da “Criteriologia”.

Já vimos que, normalmente, a verdade do conhecimento consiste na concordância do pensamento com o objeto.

Esse conceito de verdade implica, no entanto, uma série de outros elementos que ainda não foram estudados. O critério da verdade implica que se estabeleça o conceito de verdade. Para o idealismo lógico, a verdade não é transcendente, como na afirmação anterior em que aceitamos seria a verdade a concordância entre o objeto e o conteúdo do pensamento. Neste caso, o objeto transcende o pensamento, é algo colocado ante o pensamento. Para o idealismo, a concordância se dá no pensamento consigo mesmo, e essa concordância consiste em ser o pensamento isento de contradição. Dessa forma, a ausência de contradição é o critério da verdade. No tocante às ciências formais ou ideais, tal critério é válido, porque o pensamento, ao encontrar-se com objetos ideais ou mentais, permanece *dentro* da sua esfera. Mas, em face de objetos reais, esse critério malogra. A certeza de uma evidência prova a certeza, e não a evidência. O sentimento da certeza é uma certeza emocional, intuitiva, que não pode pretender uma validez universal. É a certeza que é vivida, que é intuída, mas que não é formalmente demonstrada. O conhecimento científico exige validez universal. É um conhecimento válido aqui e em qualquer parte. A evidência é um critério de verdade, mas essa evidência pode ser emocional ou racional, ou ambas simultaneamente.

***

## *[Da elaboração de hipóteses]*

Tem o homem necessidade de dar respostas às grandes interrogações que se colocam exigentes. Onde há uma lacuna, o homem procura enchê-la; onde há um enigma, procura resolvê-lo. Precisa completar o seu saber, ampliá-lo, para que abarque o todo, possa explicar tudo, esclarecer tudo. Quando não tem esse saber, cria uma hipótese.

Vejamos o que é hipótese. A palavra vem de duas palavras gregas: *hypo* e *thesis*, que significam “posto debaixo”, o que equivale a “suposição”.

A imaginação humana pode criar, mas o homem vive de realidade. A hipótese, todavia, não é uma mera criação da fantasia sem finalidade pragmática. A

hipótese precisa ser uma criação racional e depende do que já conhecemos, do material já conhecido; é nesse terreno que ela firma a sua consistência. Não deve contradizer fatos já experimentados e deve ter uma comprovação ulterior.[65]

A hipótese é empregada na ciência como na filosofia. Serve como um saber provisório, uma possibilidade que permite e tem permitido o progresso da ciência. Estimula a reflexão, as descobertas. Muitas vezes, as experiências as destroem e são, depois, substituídas por outras melhores, mais adequadas. Observações decisivas [determinam] sua validez ou não.

A ciência fundamenta-se em hipóteses. Muitas hipóteses, por perdurarem através do tempo, são julgadas como indubitáveis, e nisso há muito de culpa dos próprios homens da ciência. Quando a imaginação se sobrepõe e afronta os conceitos de tempo e de espaço, quando quer ir além de toda experiência e pretende dar às criações o caráter de entidades reais, já não se trata de hipóteses, mas de *hipóstases* (de *hipo*, em baixo, e *stasis*, o que está).

A hipóstase é uma criação de entidades estranhas à realidade tempo-espacial. Não é um objeto de experiência sensível, e sua afirmação é, para muitos, apenas um ato de fé.

***

## *[Da metafísica]*

A metafísica supõe um conhecimento inteligível sem conteúdo empírico. É ela fruto de uma atitude intelectual, consciente e reflexiva. Não é o pavor que a inspira, nem o mistério, mas a curiosidade ante o mistério dos enigmas da existência. A metafísica, já estruturada como disciplina, supõe um estado avançado da cultura, pois exige uma fase reflexiva, de domínio da razão.

Quando a religião perde terreno, quando perde sua força de convicção, e muitos não têm mais vivência das suas afirmativas, surge, então, a metafísica, porque ela dá um cunho lógico aos fatos, une o efêmero ao eterno.

Podemos fazer uma distinção: na esfera religiosa predomina a atitude afetiva; na metafísica, a intelectual.

Queremos, com isso, apontar que muitos fundamentos da metafísica se confundem com os da religião, que não são mais do que expressões racionalizadas de princípio religiosos, cujas significações mais profundas analisaremos em breve. No Oriente, a filosofia pouco se desliga da fé. Não é ali

especulativa como no Ocidente, onde o homem não foi tão dominado pela natureza e da qual se libertou para impor sobre ela o seu domínio. O especulativo é predominante na filosofia ocidental, não na filosofia oriental.

Na Idade Média, no Ocidente, voltou-se outra vez a esse estado. A filosofia tornou-se laica, separou-se da Igreja, sobretudo com a obra de Guilherme de Ockham (1288-1347), Bacon, Descartes, etc.

Uma observação das diversas doutrinas metafísicas nos mostra que ela [a metafísica] nem sempre se liberta da emotividade nem é puramente racional. Elementos alógicos (conscientes e inconscientes) misturam-se nela. Mostra-nos a história que, através dos tempos, podemos construir várias metafísicas, opostas umas às outras.

Fugindo do empírico, e sem nele se basear, [a metafísica] cai muitas vezes em construções puramente abstratas. Cria "entes de razão" (entes que existem apenas na razão humana, metáforas, alegorias, muitas vezes).

Costumam os céticos rir da metafísica. Kant julgou, com sua obra, tê-la destruído e acabou enleado em suas teias. A metafísica retorna sempre, até na obra dos que buscaram combatê-la com o maior ardor. Basta que citemos os exemplos de materialistas que terminam por dar à matéria um caráter de absoluto, verdadeiramente metafísico, como criadora onipotente de todas as coisas.

***

Após a morte de Aristóteles, seus comentaristas puseram em ordem as suas obras e, ao fazê-lo, colocaram, logo após os tratados científico-naturais, as investigações mais gerais que ele havia realizado. As obras científico-naturais levavam o título de Περὶ τὰ φυσικά (*peri tah physikah* – Das coisas naturais) e as que se seguiam chamaram-nas de Τὰ μετὰ τὰ φυσικά (*tah metah tah physikah* – as coisas depois das coisas naturais).

Foi em língua latina que surgiu o termo *metaphysica*. De um sentido classificador, passou a ter um mais profundo, constituindo-se num saber que penetra no que permanece além do ser físico enquanto tal.[66]

A metafísica tornou-se, assim, o saber, não do sensível, mas do inteligível, despojado do sensível. Outras ciências filosóficas se formaram para estudar esse inteligível em seus aspectos particulares, mas a metafísica se converteu na ciência que os estuda em geral; em suma, num saber do transcendente, do que transcende o físico, o experimental, o empírico.

Longos debates se travaram e se travam ainda hoje na filosofia para saber a exata acepção da metafísica, em face das diversas interpretações e acepções que têm surgido. A essa palavra se têm emprestado os mais variados sentidos e tem sido usada por adversários numa acepção muito diferente da real, quase como uma espécie de mitologia, pura e simples. Se, na realidade, há muito de mitologia na metafísica de certos autores, muitos elementos alógicos, como já tivemos oportunidade de nos referir, um trabalho de pesquisa e de esclarecimento impõe-se necessariamente, o que já se tem empreendido. Hoje a metafísica retorna com outro esplendor, graças ao renascimento do estudo dos grandes autores escolásticos.

A categoria de substância tem sido o ponto de partida e de apoio dos estudos metafísicos. Em face da fluência, das transformações constantes, do que surge e do que perece, o espírito humano precisa admitir alguma coisa de estável e de fixo, alguma coisa que *sub-está*, que é sempre ela mesma, que é idêntica a si mesma, caráter antinômico do nosso espírito, o que já tivemos ocasião de analisar em grande parte.

A separação entre o homem como espírito e o homem como corpo oferece uma dualidade que nos parece pertencer a esferas diferentes. A relação entre corpo e espírito tem sido, portanto, um dos temas mais importantes da metafísica. Um conhecimento íntegro da natureza, que reúna em suas linhas os resultados gerais de todas as ciências, a integração do saber universal, a investigação dos problemas mais profundos que escapam ao âmbito da ciência, do universo, a raiz do ser, o interior do mundo, o fundamento mais profundo de todas as coisas, todos têm sido do âmbito da metafísica, que sempre transcende o terreno do sensível para penetrar no terreno que lhe é próprio: o dos objetos suprassensíveis. Há cinco possibilidades de respostas às grandes perguntas apresentadas pela Metafísica:

1. *Dualismo:* Há duas modalidades justapostas de ser, entre si irredutíveis, distintas e separadas.
2. *Espiritualismo e materialismo:* A coisa em si é unívoca, portanto, uma das modalidades tem de ficar reduzida à outra: (a) ou o físico é reduzido ao espiritual, e temos o espiritualismo; ou (b) o espiritual está reduzido ao físico, e temos o materialismo.
3. *Monismo:* Nem o físico nem o espiritual existem por si mesmos. Ambos são compreendidos como manifestações de um terceiro, que é uma unidade superior que os inclui, um elemento que os supõe e que anula, em princípio, toda diferença entre o mundo psíquico e o mundo físico. Tal é a *concepção monista, teoria da identidade* ou *teoria da unidade*.
4. *Monopluralismo:* Concepção que admite duas ordens dinâmicas, que se manifestam em diversos graus e que permitem estabelecer o dualismo entre espiritual e físico, e que representam manifestações de um ser superior, transcendente a ambos, cuja criação é dualista, num opor-se a

si mesmo. Isto é, o existir finito é um manifestar-se dualístico e antagonista, que permite, por exemplo, a formação dualística do espírito humano, que é o *monopluralismo*.[67]

5. *Criacionismo:* O cosmos é uma criação da divindade.

Para melhor compreensão, iniciemos com um exemplo: encontramos a coisa sensível *casa* em muitos exemplos singulares, mas só podemos compreender o fato *casa* admitindo uma ideia, a qual é espiritual, imutável, que compreende a diversidade que caracteriza singularmente cada casa, que pode ser grande, estreita, pequena, alta, baixa, ainda que o conceito se conserve imutável.

É a ideia, ou melhor, a forma. Há, assim, um mundo de *formas*, um mundo de imagens primárias, um mundo de tipos primários, de arquétipos, um mundo imutável, eternamente igual a si mesmo; e um mundo de aparências, de coisas singulares que se modificam, que se transformam, que mudam (como se vê em Platão).

Para Aristóteles, o ser singular está composto de matéria e forma. A forma apodera-se da matéria, restringe-a, modela-a. Dessa maneira, a matéria é o fim, a finalidade da forma. Na Natureza, tudo aspira a formas e a fins superiores; é a concepção teleológica.[68] Desse modo, no princípio e no fim de todo processo evolutivo, há uma forma pura, incorpórea, que é Deus, o criador de todas as coisas, o modelador de toda a matéria. Este já é um pensamento criacionista, como o vemos em Tomás de Aquino e nos escolásticos em geral.

Descartes estabelecia uma substância pensante, não extensa, [o espírito,] e outra não pensante e extensa, o corpo. Uma não necessita da outra e podem viver independentemente, pois o corpo pode permanecer sem alma (para Descartes, os animais eram puros autômatos). No homem, porém, combinam-se ambas substâncias, a extensa [e a inextensa – a corporal e a espiritual].

A atitude de Descartes ofereceu à filosofia um problema: qual a influência, qual a interação entre o físico (extenso) e o espiritual (inextenso)? Vieram, então, as diversas respostas da chamada relação psicofísica. Fundou-se, com Gustav Theodor Fechner (1801-1887), a concepção paralelista. Assim como duas paralelas, segundo a geometria euclidiana, não se encontram nunca, assim também se daria nesta relação: uma dessas paralelas seria o físico e a outra o psíquico, que seguiriam juntas, sem jamais se encontrarem. Para Fechner, o espiritual era o lado interior, e o físico, o lado exterior do mundo. Com essa concepção, procurava superar o dualismo.

Sempre verificaremos que os dualistas procuram vencer e superar o dualismo por uma interpretação que reduza um dos aspectos ao outro. E é esse o proceder

do *espiritualismo* e do *materialismo.*

O *materialismo* tem a seu favor alguns elementos. Favorecido sobretudo pelas ciências cujo objeto é sensível, o extenso encontrou, nestas, os seus melhores argumentos. Foi Demócrito, no Ocidente, o fundador do materialismo, o primeiro a descrever o mundo como composto de átomos, de unidades indivisíveis. Para Demócrito, havia átomos físicos, mais extensos e menos móveis, e átomos psíquicos, mais móveis e mais ágeis. Demócrito compreendia o mundo mecanicamente organizado, sem a ideia de finalidade tão cara a Aristóteles. Os fatos sucedem sem uma finalidade (teleológica), mas obedecem a forças mecanicamente dispostas, acabando, assim, com a diferença entre o inorgânico e o orgânico.

A concepção materialista de Demócrito conheceu seus momentos de declínio e de ressurgimento no pensamento humano. Nos séculos XVII e XVIII, com Julien Offray de La Mettrie (1709-1751) e Paul-Henri Thiery, o Barão d'Holbach (1723-1789), o materialismo torna ao seu apogeu. Mas, aqui, o materialismo é singularista, só conhece uma espécie de matéria, e o psíquico é explicado materialisticamente, pois a alma está sujeita a leis mecânicas.

As funções psíquicas são explicadas como funções do cérebro. Karl Vogt (1817-1895), Friedrich Karl Christian Ludwig Büchner (1824-1899) e muitos outros surgem posteriormente. O materialismo é, assim, uma versão do naturalismo e subordina tudo, inclusive o acontecer humano, ao influxo das *leis da* Natureza. A sociedade humana é explicada materialisticamente (materialismo histórico), e sobre seus fundamentos se constrói uma concepção do mundo.

O *espiritualismo* penetra na filosofia ocidental mais tarde que o materialismo. Para ele, a verdadeira realidade está constituída única e exclusivamente pelo psíquico, ao qual se reduz tudo quanto é material.

Distingamos, agora, entre *espiritualismo* e *idealismo gnosiológico.* O primeiro é de orientação metafísica, enquanto o segundo é de orientação gnosiológica, que afirma que a verdadeira existência está na consciência. Como essa realidade é não interessa à teoria do conhecimento, porque seria um problema da metafísica.

Assim, o espiritualismo aceita a decidida primazia do espírito para a explicação dos fenômenos psíquicos (espiritualismo psicológico) e, ademais, que o mundo se acha constituído, no seu fundo último, pelo espiritual (espiritualismo metafísico).

São, assim, duas formas de manifestações do espiritualismo. Muitas vezes ambas combinam, como no caso de Leibniz e Rudolf Hermann Lotze (1817-1881),

em que o psíquico e o espiritual são, no fundo, idênticos. O psíquico tem variados graus que vão desde a inconsciência absoluta até a consciência absoluta. Quando chega a esse ponto, o espiritualismo é monista, pois o material é concebido como manifestação do espiritual. Há [também] um espiritualismo dualista, como, por exemplo, aquele representado por Descartes.

O ponto fraco dos espiritualistas-monistas consiste na dificuldade que encontram de explicar o espírito como imaterial, puro e simples. O termo espiritualismo, porém, tem sofrido, sobretudo nestes dois últimos séculos, diversas modificações em seu verdadeiro sentido, predominando o sentido de uma posição decididamente antimaterialista e antissensualista, a qual afirma a primazia do "espiritual" sobre o material.

Esse sentido é mais polêmico que propriamente filosófico. Assim, há pessoas que, sendo puramente idealistas, apresentam-se como espiritualistas, quando, na realidade, não o são.

O monismo, como já fizemos notar, propõe-se a eliminar o dualismo "corpo-espírito", não reduzindo um ao outro, mas compreendendo-os como manifestações de um ser superior. Muitos o chamam de "teoria bifronte", e seu maior representante é Spinoza. Para ele só existe um mundo único do real, que chamou de Substância, Natureza, Deus.

O mundo é apenas uma personificação de Deus, o qual não pode admitir outro ser. Deus é apenas a soma do existente; tudo é Deus, e tudo está nele (panteísmo). Este mundo se manifesta aos homens como pensamento e como extensão. E, em nós mesmos, essas qualidades do ser são evidenciadas em corpo e espírito, que não são justapostos, mas modos distintos de uma e mesma realidade.

O idealismo procura resolver o grande problema da coisa-em-si pela afirmação de que as coisas são apenas conteúdos do pensamento. Dessa forma, elimina a coisa-em-si e considera o mundo dos fenômenos apenas como um produto do eu. Johann Gottlieb Fichte (1762-1814), filósofo alemão, é o representante dessa orientação. Para ele, existe originariamente uma substância da qual nos aproximamos ao raciocinarmos sobre nós mesmos.

Neste ato encontramos, desde logo, o eu, quer dizer, a consciência, a razão, a inteligência. Esse *eu* primário se encontra em inconsciente atividade. Produz ele não só a forma, mas o conteúdo do conhecimento. A existência de um eu presume naturalmente a existência de um "não eu", o qual não lhe é idêntico. Dessa

limitação entre o eu e o não eu surge o mundo exterior como mundo dos fenômenos.

Podemos expor a quarta e a quinta posições assim: para o pluralismo, o mundo está composto de realidades independentes e mutuamente irredutíveis. Dessa forma, o pluralismo se opõe ao monismo.

O monopluralismo sustenta a independência do *Um* e que as realidades múltiplas mantêm, direta ou indiretamente, uma interação que dá a unidade, fundada no ser *Um.*

Pode ainda o pluralismo admitir que a falta de interação entre as realidades não permite qualquer redutibilidade de uma a outra nem negar qualquer possibilidade de articulação, que é o que se chama de *pluralismo absoluto.* Outra tendência afirma que, sem deixar de haver independência e ausência de intervenção, deve admitir, porém, um princípio qualquer, capaz de articular as múltiplas realidades, como é o pluralismo, defendido por William James e Proudhon.

Mas o monopluralismo, que citamos acima, escapa ao âmbito propriamente do pluralismo, como é classicamente apresentado, porque a pluralidade é formada dos *campos* múltiplos do Ser no seu manifestar. Cada campo é irredutível a outro, no existir. Por isso os modos de Ser são potencialmente infinitos.

Cremos ter assim exposto em linhas gerais, tão simples quanto possível ao tratar-se de um tema de tal magnitude, o sentido da metafísica.

Passemos uma breve vista d'olhos sobre os adversários dessa disciplina. Entre estes vamos encontrar o *positivismo* e o *criticismo*.

Para o positivismo, o único caminho do conhecimento é a experiência sensível, e o único objeto do conhecimento é o experimentável sensivelmente. Essa é a teoria do sensualismo, que é a única teoria do conhecimento que pode criar o positivismo. O positivismo nega qualquer conhecimento fora do campo sensível. Grande número de matemáticos e cientistas seguem esta doutrina.

Perguntam os filósofos: quando os positivistas afirmam que não há outro conhecimento além do sensível, afirmam-no porque não podem atingi-lo ou negam totalmente o que esteja além do experimentável?

Se a resposta for a do primeiro caso, que permaneçam os positivistas fazendo seus livros de matemática e de ciências naturais, e deixem o filosofar para os filósofos. Mas se a resposta se prende ao segundo caso, os positivistas afirmam, então, que nada se dá fora do sensível. Neste caso – repetem os filósofos –, não

haverá nenhum positivista que não compreenda que essa afirmativa já é metafísica, e a fazem ao tentar combatê-la? Terminam os filósofos por dizer que os *positivistas são metafísicos sem o saber.*

Além disso, o mundo não é o mundo das percepções, mas um mundo percebido, ou seja, a percepção não apreende a totalidade do mundo.

Quanto ao criticismo de Kant, já tivemos a oportunidade de examiná-lo.

A posição cética, também já examinada, procura opor-se à metafísica pela alegação da impossibilidade do conhecimento suprassensível, mas, quando permanece apenas nesse terreno, pretende não ser antimetafísica, pois apenas alega a impossibilidade, quer de uma afirmação, quer de uma negação. Contudo, essa alegação já é afirmativa. Por isso, o ceticismo refuta-se a si mesmo.



# 6. Ciência e suas possibilidades – Ciência e metafísica – Ciência e técnica – História – Valores

O conhecimento verdadeiro, que é a meta dos metafísicos, dizem muitos, pode não ser atingido através das buscas empreendidas por eles, mas cabe ao homem, ao menos, a possibilidade de ter um conhecimento relativo da realidade tempo-espacial. E essa é a tarefa da ciência.

O estudo preambular do que é a ciência muito nos aclarará sobre a essência da filosofia. Dissemos que a ciência nos dá a possibilidade de um conhecimento relativo da realidade tempo-espacial. Como tal conhecimento não nos satisfaz, continuamos, através da filosofia, à procura do absoluto, porque somos uns nostálgicos do absoluto, uns esfomeados de certeza.

A palavra ciência vem do latim *scire*, que significa saber. Como saber em geral, na Antiguidade grega, a ciência tinha o nome de *episteme* (ἐπιστήμη), constituía o conjunto dos conhecimentos e era confundida ora com a filosofia, ora com a arte, ora com a técnica.

Com o decorrer do tempo, a diferenciação entre ciência e filosofia foi processando-se progressivamente, até à conquista da autonomia das ciências particulares e, sobretudo, quando da constituição da "ciência da natureza".

Pouco interessa hoje a história dessas distinções. O que se verifica, porém, é que a filosofia vai perdendo em extensão, para aumentar em conteúdo, aspecto que por diversas vezes tivemos oportunidade de ressaltar. Na realidade, a

filosofia nada perdeu, porque o seu conteúdo ganhou, em compensação, um caráter mais nítido, permitindo que se distinguisse muito bem o que é ciência do que é filosofia.[69] Não se deve pensar que o saber científico consista apenas numa mera experiência. Juntam-se, também, aos elementos empíricos, elementos apriorísticos. À averiguação do que é dado, acrescenta-se a investigação do suposto. À falta de método e de sistema se sobrepõem a ordenação, a estrutura, o sentido, a legalidade, a identificação. O caráter da ciência é o de ser limitada, pois a ciência está adstrita ao ôntico, enquanto a filosofia vai além de todo o quadro ôntico e averigua, em seu último fundamento, em seu aspecto metafísico, aquilo que faz justamente que o que é *seja* (as essências).[70] Assim, a ciência se interessa pelo ser como ente, enquanto a filosofia pelo ser como ser.

Já vimos que o ser é para muitos filósofos o gênero supremo, enquanto os entes são os fatos em que se atualizam os gêneros.[71] Um homem, como indivíduo, é onticamente existente. O princípio de identidade, por exemplo, é ontológico, não ôntico.

Afirmava Aristóteles que a ciência era um saber do universal, uma investigação das causas. Mas o conceito hoje de ciência se especifica cada vez mais.

Vamos esclarecer: a ciência é ou deseja ser, pelo menos, a interpretação matemática da realidade objetiva. Ela abstrai e estuda unicamente as relações quantitativas. Não há ciência do singular; a ciência opera com conceitos abstraídos de um conjunto de casos análogos.

Por meio da experiência e da experimentação é que ela investiga essas relações quantitativas. (Não se julgue, porém, que a ciência não se interessa pelas relações qualitativas; embora em grau muito menor. Hoje, sobretudo, aparecem cientistas que investigam essas relações. Mas, sem que muitos sequer o suspeitem, são eles que caem inevitavelmente no campo da filosofia.)

A ciência coordena essas relações quantitativas por meio das hipóteses e, com auxílio da matemática, formula as leis do fato físico. É a matemática o instrumento da sistematização científica; mas esta só pode dar uma solução abstrata e formal. Por si mesma, ela não pode resolver uma questão de fato. Mas, aplicada à experiência, ela supõe uma medida prévia. É da precisão dessa medida que depende a exatidão dos cálculos. Na verdade, só se pode medir o extenso, isto é, tudo quanto ocupa espaço ou se verifica no espaço ou é redutível a espaço; os corpos, e o movimento dos corpos, quando reduzidos a espaço. O que não se pode medir tampouco se pode expressar em linguagem matemática, pelo menos pela matemática como ainda é considerada; portanto, não tem sido objeto

da ciência, porque se afasta da sua esfera de influência. Em conclusão: para muitos não há ciência do inextenso.

Podem esses caracteres expostos seres estreitos demais para dar uma ideia da ciência, mas inegavelmente a circunscrevem em seu verdadeiro âmbito. Dessa forma, toda a realidade objetiva, todo o mundo espacial, tudo quanto se pode medir, cabe à ciência. Assim, são ciências a mecânica, a astronomia, a física, a química. Mas quando penetramos na biologia, eis que nos surge um problema. É que os fatos biológicos não são tão mensuráveis quanto os outros. Aí já não são aplicáveis os números fracionários, e sim, unicamente, os inteiros. Pode-se falar em uma vida, duas, três; não em "uma vida e ¾". É que, na biologia, já trabalhamos com totalidades individuais. E assim também a atitude subjetiva, o processo psíquico, o processo histórico. Estes, embora fatos empíricos, só se desenvolvem no tempo e, por faltar-lhes maior espacialidade, não são mensuráveis. Seu conhecimento já não pode ser reduzido a fórmulas matemáticas quantitativas.

Enquanto para as ciências físicas há uma exatidão – a que nos é revelada pela matemática –, para essas outras ciências prevalece apenas um certo rigor.

*Então não há ciência do subjetivo.*

Um dos erros dos cientistas do século passado consistiu em pensar que todo problema humano poderia ser reduzido a um problema científico, físico-natural. Julgavam (como os positivistas) que, com o método indutivo, com os conceitos de causalidade e de lei imutável, poderiam incluir tudo no mecanismo imutável.

A verdade científica é relativa. Não só porque renuncia a penetrar até a última *ratio* (razão) das coisas, mas também porque só se aplica à parte objetiva da realidade tempo-espacial.

As leis científicas não são imutáveis nem inderrocáveis, pois muitas delas conhecem hoje uma redução dos seus valores axiomáticos. Poderosas hipóteses tornam-se fracas, e a ciência se vê forçada a constantes renovações que, de ano para ano, se tornam mais numerosas. Quão pouco já nos servem os conhecimentos do século passado! E que será a ciência daqui a cem anos? Não é assim ingênuo quando se diz que é ela constituída de verdades inderrocáveis?

Houve no século passado, influindo sensivelmente neste,[72] a convicção de que a ciência era algo sagrado, o que podemos chamar de *sacralismo* da ciência. Ninguém quer furtar à ciência o seu valor real. Apenas esse sacralismo foi consequência de uma falsa visão.

A ciência, realmente, é uma alta criação humana, um meio de domínio do homem sobre a natureza. Graças à ciência ou à técnica, interatuando-se constantemente, tornou-se aquela um meio de libertação.

Não é missão da ciência penetrar nas entranhas da realidade, mas achar meios de ação positiva. No entanto, aquela, ao descobrir alguma coisa, descobre um novo enigma. A noção concreta precede a abstrata, a técnica precede a ciência. O homem, antes de conhecer as leis da alavanca, conheceu a alavanca e a usou. A ciência de hoje volta para a técnica e lhe dá relevo, a qual, por sua parte, contribuiu para o maior desenvolvimento daquela, e permite-lhe experimentações empolgantes.

Mas uma ciência pura quer destinos práticos. É deste ponto de vista que é preciso julgá-la, para fixar sua hierarquia e admirar sua grandeza. Sem ciência e sem técnica, o homem não teria *História*. Mas antes de passar para esse tema, examinemos alguns pontos importantes: Auguste Comte (1798-1857) distingue a ciência *abstrata* da ciência *concreta*.

A ciência abstrata, ou geral, tem por objeto as *leis* que regem certa classe de fenômenos; a ciência concreta, mais geralmente chamada de *natural*, "consiste na aplicação dessas leis à história efetiva de diferentes seres existentes".[73] Vê-se que Comte, aqui, tem um sentido muito particular do que seja abstrato e concreto; daí sua distinção.

Herbert Spencer (1820-1903) chama de *ciências abstratas* a lógica e as matemáticas, que têm por objeto as relações abstratas, sob as quais se nos apresentam os fenômenos, as formas "vazias", com ajuda das quais os concebemos; e *ciências concretas* as que têm por objeto os próprios fenômenos. E entre estas distingue: ciências abstrato-concretas, como a mecânica, a física e a química; e ciências completamente concretas, como a astronomia, a geologia, a biologia, a psicologia, a sociologia, etc.

Numerosas são as divergências existentes entre os filósofos para a classificação das ciências. As mais modernas classificações, como as de Wilhelm Dilthey (1833-1911) e Wilhelm Windelband (1848-1915), já revelam outra fase da ciência. Esta, depois de estar unida à filosofia, separou-se dela, para novamente voltar, em certos pontos, a confundir-se com ela. Sinteticamente, partindo do objeto da ciência, podem ser classificadas como:

a. ciências do objeto real; as ciências da natureza e as do espírito;
b. ciências do objeto ideal, por exemplo as matemáticas.

Muitas críticas se poderiam fazer a essas classificações. É preciso distinguir bem as relações entre todas essas ciências e a filosofia. Ademais, o critério dos objetos não é o único, como salienta José Ferrater Mora (1912-1991), pois é preciso considerar também a finalidade das ciências – o problema das chamadas ciências normativas, se, por exemplo, a técnica é um fazer e não um saber, e se pode ser eliminada da estrutura do saber científico (o que não acreditamos) – e, depois, a fundamentação filosófica do saber teórico, o que vincula uma ciência particular com as outras e com o geral. Dessa forma, inúmeros problemas ficam propostos, os quais a filosofia terá de discutir e propor-lhes soluções.

Entretanto, se quisermos partir do objeto, podemos *compreender* essa classificação; não resolvemos, porém, o problema. Senão vejamos:

Todo pensamento é pensamento de algo, e este algo é o objeto do pensamento, que jamais se identifica com ele.

Penso: "Este livro está em cima da mesa". O objeto do pensamento é estar este livro em cima da mesa. É uma situação especial deste livro, que poderia estar em outro lugar – na estante, como certamente estará amanhã. Esse pensamento, dessa situação, não é algo material, nem está no espaço. Mas o livro e a mesa estão.

Assim o estuda a lógica formal, para a qual o objeto tem uma extensão vasta. Tudo o que é capaz de admitir um predicado qualquer, tudo o que pode ser sujeito de um juízo, é objeto. É a noção da lógica.

O livro é alguma coisa de que temos consciência por uma experiência sensível, por percepção externa. É um *objeto físico*. Todos esses objetos são *temporais*, estão imersos no que se chama o curso do tempo. Mas esse livro está, além do *tempo*, *também* no *espaço*. Os objetos psíquicos estão no tempo, mas não no espaço.

Uma representação, uma emoção, não ocupam espaço. Isso não quer dizer que os objetos psíquicos não tenham uma referência espacial indireta; pois todo fato de consciência pertence a um sujeito consciente que, embora não seja espacial, está adscrito a um corpo.

Mas há objetos que não estão nem no tempo nem no espaço: são os objetos ideais, por exemplo os números, as figuras geométricas, as relações, os conceitos e os pensamentos em geral (não o pensar, como ato psicológico, que está no tempo). Temos ainda os objetos chamados de *objetos metafísicos* – por exemplo, a coisa-em-si de Kant, a substância –, que são conhecidos pelo raciocínio, segundo alguns filósofos, ou por atos imediatos, como a intuição intelectual de

Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling (1775-1854), ou pela intuição não racional de Bergson, ou pela intuição mística, dos místicos, etc. Temos os *valores*, que são qualidades de uma ordem muito especial, que não se referem ao ser do objeto, mas ao seu *valer*, à sua dignidade.

Nada dissemos aqui que não tenhamos já analisado em outros tópicos. Pois bem, fundando-nos no objeto, podemos chegar a uma classificação da ciência:

1. *Ciências da natureza*, cujo objeto é a natureza, como conjunto de todos os seres tempo-espaciais, a realidade corporal, tanto inorgânica como orgânica, enquanto não é produto da ação humana. O corpo humano é um objeto natural.
2. *Ciências da cultura* (*ou do espírito*), que estudam o âmbito propriamente humano da realidade, o homem em sua peculiaridade e como criador, homem do mundo da cultura, e a própria cultura. Enfim, todo objeto cultural, que é tudo quanto ele cria ou modifica.

Vemos assim que, modernamente, as classificações da ciência dão a esta um âmbito muito maior, fundindo-se novamente em alguns aspectos com a filosofia, que permanece sendo o saber do geral, com o todo como objeto, enquanto as ciências têm, por objeto, o particular onticamente considerado. O ontológico permanece sendo objeto da filosofia, e a ciência se contenta com o terreno do ôntico, sem transcendê-lo nunca. Entretanto, veremos que tal é impossível, porque a ciência, hoje, sem que o queira, penetra no terreno da filosofia, como esta é levada a penetrar no terreno daquela.

Estamos numa época de revisão de valores, de transições profundas, e é natural que tanto a filosofia como a ciência sofram a influência do momento histórico. A ciência, ao influir na filosofia, a levará a terrenos novos, inesperados, cujas consequências ainda estamos, em grande parte, longe de poder prever.

***

Dissemos há pouco que, sem a ciência e a técnica, o homem não teria *história.* Originariamente, *história* significava investigação, mas uma investigação de índole especial, que se opunha à teoria e ao sistema. Já vimos que teoria, no sentido usado pelos gregos, significa contemplação, visão, e daí contemplação racional, visão inteligível.

A *vida teórica* opõe-se à vida prática, mas também à vida poética, porque não é, como estas, ação imanente ou transcendente, mas uma atitude expectante, pensamento e, em última análise, aquilo que equivale também à contemplação: intuição.

No significado atual, *teoria* é uma forma do conhecimento científico consistente em unificar diversas leis sobre um aspecto da realidade. *Sistema* é todo conjunto

de elementos de qualquer ordem, relacionados entre si e harmonicamente conjugados.

Quanto à História, hoje é ela considerada uma ação coerente do desenvolvimento da cultura humana. Há uma sucessão de fatos reais e há uma concepção desse processo. A primeira constitui a crônica, a enumeração indiferente e anedótica dos casos ocorridos; a segunda, a seleção e a coordenação dos fatos históricos.[74]

A cronologia e a história se compenetram sem deixar de ser disciplinas distintas. Necessita o historiador dos materiais que fornece o cronista, mas dá preferência aos adequados, elabora-os, dá-lhes um sentido, porque nem todos os fatos que acontecem são históricos.

É preciso alguma coisa de peculiar para que eles tenham o caráter de históricos. E esse caráter lhes é dado pela influência ponderável que lhes é atribuída na sequência do processo evolutivo. Por exemplo, em tal dia nasceram muitas crianças. Mas uma delas talvez dê àquela data um caráter histórico, como o dia do nascimento de Napoleão Bonaparte (1769-1821) ou de William Shakespeare (1564- 1616). Um simples fato – considerado sem grande importância ou apreciado como simples – pode gerar ou influenciar acontecimentos futuros. Diz-se, então, que esse fato foi um *fato histórico.*

O historiador descreve o valor histórico desse fato. Não é difícil compreender quantas disposições de ordem psicológica, condicionadas pelo tempo e pelo espaço, intervêm nessa apreciação.

Há variabilidade na apreciação desses fatos, e essa variabilidade se manifesta no historiador, que pode dar mais valor a um fato do que a outro. É assim que episódios julgados importantes podem perder essa importância, enquanto outros, que foram recebidos friamente, podem ter avaliações maiores. E, como penetram nessas avaliações as perspectivas do historiador, fala-se em maior parcialidade ou imparcialidade deste no julgar os fatos. Os interesses de hoje modificam as apreciações dos fatos passados.

Num conceito restrito da ciência, poderíamos dizer que a história não é ciência, porque não se pode matematizá-la. Nela não se emprega o método indutivo nem a medida aritmética. Seu tema é a atividade do homem, que é o sujeito, não o objeto da história.

Poder-se-ia, no entanto, objetar que o protagonista do drama tem por cenário a realidade tempo-espacial. Não atua no vazio, mas no choque áspero com o seu

contorno ecológico. Contudo, para a História, o decisivo não são as circunstâncias externas, mas a reação do homem para enfrentá-las. Povos que atuaram no mesmo ambiente geográfico tiveram história diferente. Não há dúvida de que as condições físicas influem. Um povo privado de costas marítimas não realizará façanhas náuticas. O homem não criou sua cultura adaptando-se ao meio; mas a emancipação é tema da História.[75]

Quando analisamos a realidade tempo-espacial, distinguimos dois processos, assim como na unidade da consciência devemos distinguir o dualismo entre o objeto e o sujeito, sem pretender dividi-lo com um só golpe. Ao processo natural, opomos o processo histórico, como à atividade subjetiva, a objetiva.

O positivismo, por exemplo, quis ver na evolução histórica somente a continuação da evolução material, isto é, um processo sujeito a leis físicas e fatais, um nexo de causas e efeitos, sim fins nem motivos. Os fatos reais não se amoldam a uma concepção abstrata, por lógica que pareça. A obra da vontade humana é uma coisa, a das energias naturais, outra. O rio, a árvore, o próprio homem são criações da natureza; mas o tear, a Bíblia, são criações históricas – e pertencem ao mundo da cultura.

Enquanto a ciência se ocupa do geral, a história se ocupa com o singular: um indivíduo, uma classe, um século, um povo, um episódio, algo que transcorre, uma experiência única, que não voltará a *repetir-se*, que só persiste na memória.

A ciência pode comprovar suas conclusões; a história, não. Só pode comprovar fatos cronológicos. Nela não podemos experimentar. Não sabemos se outros homens, nas mesmas condições, não procederiam de outro modo. À exatidão, que encontramos na ciência, corresponde apenas um certo *rigor* na história.

A ciência abstrai seus conceitos de uma multiplicidade de fatos análogos, enquanto a história não pode fazer o mesmo, porque os acontecimentos são únicos. Não se conclua daí a inutilidade da História. Ela nos dá magníficas lições, e todos verificarão que se pode estabelecer uma distinção importante: a diferenciação entre o fato histórico, que não se repete, e o fato sociológico, *que se repete* ou *é repetível*. Verifica-se então que o *variante* é o campo da história, enquanto que o *invariante* é mais o da sociologia.[76]

A história estuda o homem em todas as fases de sua complexa atividade. É também uma lição de psicologia e, por não se referir a temas abstratos, examina o desenvolvimento real da cultura humana, a técnica, etc. A História ensina-nos que

a personalidade humana, no conflito com o mundo adverso, não é alguma coisa desapreciável.

A obra histórica é também a obra da vontade, do esforço, do sacrifício do homem. É uma epopeia heroica que nós, cada um de nós, estamos intimados a continuar, protagonizando-a.

Se examinarmos os fatos históricos, verificamos que não se processam desordenadamente como tantos pensam. A análise do passado nos revela certa continuidade coerente dos fatos. Vemos atos individuais condicionados por ações coletivas. Há uma razão atrás da história. Encontraremos aí uma lei?

Vejamos algumas interpretações:

1. A razão da história está na Providência Divina, afirmam os que veem nos fatos históricos apenas a influência do Criador;
2. A dialética racionalista hegeliana vê uma Razão suprema nos fatos que realizam o ciclo da Ideia;
3. O materialismo econômico vê na história a atuação das forças de produção e das suas relações, as quais determinam os fatos.

Todas essas interpretações têm seus adeptos. No entanto, não satisfazem porque apreendem aspectos parciais da realidade. Como os fatos sociais apresentam uma estranha variedade no seu acontecer, uma multiplicidade de incidentes, surgem teorias diversas. Como não é possível ainda captar o total da História, surgem essas interpretações parciais. Pertence este tema à filosofia da história.

Recordemos que, em toda a história, surgem homens que lutam por oprimir e dominar outros, ou deles se utilizarem, e homens que lutam por libertar-se dessa utilização. O homem subleva-se contra o destino, e em seu ato de rebeldia deixa de ser simples canibal para ser homem. Luta contra a natureza; luta contra seus semelhantes; luta contra si mesmo. É uma tríplice luta. A vontade aspira a superar o obstáculo que se lhe opõe, a emancipar-se de toda limitação, a afirmar-se em toda a sua plenitude.

É o mito de Prometeu e Fausto – dois grandes rebeldes a desafiar o poder supremo!

***

Em todos os atos, ante todos os fatos, o homem define, analisa, estima, aceita ou repudia o que se dá. Sobre todos os fatos, dá-lhe um epíteto, adjetiva-o, elevando-o, engrandecendo-o ou diminuindo-o, envilecendo-o. Esses epítetos são distintos dos adjetivos que expressam qualidades. Esses epítetos não tiram nem põem nenhum atributo. Se eu digo que isto *é útil* ou inútil, belo ou feio, bom ou

mau, nada acrescento, nem tiro dos atributos que tem, porque *isto* continua sendo o que é.

Chamam-se *valorizações* os atos de dar epítetos a coisas ou fatos. A História é uma valoração da atividade humana. Ela nos conta a criação, a descoberta dessas valorações, como também a transmutação, a oposição e a concordância que entre elas se possam verificar. Por isso se nos impõe agora que penetremos no tema da *valoração,* para que, a pouco e pouco, se evidenciem os elementos principais que nos permitirão esclarecer os fundamentos da filosofia.

***

Em todos os atos, ante todos os fatos, o homem define, qualifica, estima, aceita ou repudia. Se vejo este livro, posso dizer que ele é retangular, que é pesado, que é vermelho ou azul. Mas posso também dar-lhe certos epítetos que o engrandecem, quando o chamo de útil, benéfico, belo, ou que o diminuem, quando o chamo de prejudicial, feio, etc. Posso dizer que este livro está em cima da mesa, está à direita do cinzeiro. Em tudo quanto tenho dito, afirmei fatos ou relações que verifico estarem ou se darem nas coisas de que falo.

O retangular posso ver na forma estereométrica do livro; também que é pesado, avalio quando o seguro; que é vermelho, indica-me a visão; que está em cima da mesa e à direita do cinzeiro, também posso intuir tudo isso. Mas quando digo que ele é útil, benéfico e belo ou prejudicial ou mau, não estou me referindo a aspectos que posso intuir pela intuição sensível. Ao chamá-lo de belo ou de mau, nada tiro nem nada ponho no livro. No entanto, se o chamo de vermelho, é que ele se me apresenta dessa cor. Ao chamá-lo de belo ou de feio, não acrescento nem tiro nenhum dos atributos que ele tem. Realizo uma *valoração.*

A história humana é uma valoração da atividade do homem. Ela relata a criação, a descoberta de valorações, como também a transmutação, a oposição e a concordância das valorações. Toda a reação humana apreciativa ante um fato ou um acontecimento é uma valoração. A valoração é uma apreciação de valores. É a *Axiologia* a disciplina que estuda os valores.

Os valores são objetos específicos, e o seu estudo pertence à ontologia. Mas podemos caracterizar alguns aspectos que são suficientes para deles nos dar uma visão. Os valores não se ligam ao ser dos objetos, mas ao seu *valer*, à sua dignidade. Ao afirmarmos que um objeto vale ou não vale não acrescentamos nem tiramos nenhum dos seus atributos. Perguntará o leitor: são os valores algo em si mesmos, algo que vale para nós, ou algo que está nas coisas?

A ciência dos valores é uma disciplina nova que, sobretudo depois de Friedrich Nietzsche (1844- 1900), começou a tomar corpo na filosofia e a ter um campo próprio de ação.

Três são as doutrinas principais que estudam os valores:

1. A *platônica*: para esta os valores são independentes das coisas. São algo em que as coisas valiosas estão fundadas. Dessa forma, um bem só seria um bem pelo fato de participar de um valor, situado numa esfera metafísica. Os valores seriam assim independentes das coisas.
2. A *nominalista*: por essa doutrina, os valores são relativos ao homem ou a qualquer ser portador deles. Assim, estes seriam subjetivos, porque o sujeito seria o criador dos valores, os quais consistiriam apenas no ser uma coisa considerada valiosa, no produzir agrado, etc.
3. *A* doutrina de *Max Scheler* (1874-1928) é a teoria da apreciação. Nega, como o nominalismo, a independência dos fenômenos estimativos éticos. Aceita a subjetividade, mas limita-a pela apreciação do valor que está na própria apreciação ou que se revela mediante a apreciação, quando não é produzida por ela. Há, assim, para Scheler, uma *base material do valor*.[77]

Há uma distinção na lógica moderna quanto aos juízos:

a. juízos de existência;

b. juízos de valor.

Nos primeiros se diz de uma coisa o que a coisa é. Enunciam-se propriedades, atributos, predicados dessa coisa, os quais pertencem ao seu próprio ser. Os juízos de valor enunciam algo que não se junta nem se tira à existência nem à essência da coisa. Vê-se, assim, que os valores não são coisas nem elementos das coisas.

Pela teoria relativista (a nominalista), é o agrado ou o desagrado que nos produzem as coisas que nos revelam os valores. Pode uma coisa nos agradar e ser má ao mesmo tempo. Por outro lado, podemos discutir sobre os valores. Não podemos discutir, porém, sobre o agrado e o desagrado, por serem subjetivos. Por exemplo, a beleza de um quadro pode agradar ou não; mas podemos discutir sobre ela. Ora, se podemos discutir, é que há objetividade nos valores e não são apenas uma relação. Os inventores de valores, no sentido nietzscheano, os descobridores de valores, revelam aqueles que até então ninguém havia percebido. Mas, depois dessa descoberta, outros vão senti-los. As margens do Reno, as montanhas que o cercam, não tinham, antes do movimento romântico, o valor que este foi descobrir e revelar. Desde então, as margens do Reno começaram a ser motivo de inspiração e fonte de emoções estéticas mais profundas.

Foi Lotze quem disse que os “valores não são; os valores *valem*”– uma coisa é valer e outra é ser. Os valores não têm a categoria do ser, mas a do valer. A coisa

que vale não é mais ou menos que a que não vale; a coisa que vale é algo que tem valor. O *ter* valor é o que constitui o *valor*. Ter valor não é ter um ente, ou seja, uma realidade entitativa a mais.

Vejamos um exemplo: a cor exige espaço, pois o que a tem ocupa espaço. Mas podemos separar mentalmente uma e outra. Mas não podemos separar onticamente valor e a coisa que tem valor. Dessa forma, vemos que o valor não é um ente, mas algo que implica a coisa e implica o sujeito. Esta é a opinião de Scheler.

São os valores absolutos ou relativos? Valem hoje e amanhã não valem? Neste ponto, trava-se uma grande polêmica na filosofia.

Há, nos valores, um aspecto variante e um invariante. A prudência, como invariante, é uma virtude que faz evitar a tempo as inconveniências e os perigos. Mas o senhor feudal era prudente quando se armava, o burguês, hoje, é prudente quando se cerca de bons documentos, etc. Este é o aspecto variante.

Todo valor tem um contravalor. Bom e mau, corajoso e covarde, forte e débil, belo e feio. É a característica que se chama *polaridade dos valores.*

Ademais, os valores revelam uma *hierarquia*, pois uns valem mais que os outros. Neste caso, o valor tem um valor. Um valor que tem valor pode ter mais que outro da mesma ordem. Assim, um bem pode ser mais que outro bem. Consequentemente, em síntese, os valores revelam:

1. Polaridade;
2. Hierarquia;
3. Escalaridade.

Há valores que estão hierarquicamente num grau mais alto, e outros num mais baixo. Scheler apresenta a seguinte hierarquia:

*a.* *Valores religiosos:* santo e profano.

*b.* *Valores éticos:* justo e injusto.

*c.* *Valores estéticos:* belo e horrível.

*d.* *Valores lógicos:* verdade e falsidade.

*e.* *Valores vitais:* forte e débil.

*f.* *Valores úteis:* adequado e inadequado – conveniente e inconveniente.

Essa hierarquia, no entanto, não é aceita por todos. Há quem não considere os valores religiosos como os mais altos. Um artista poderia considerar os estéticos; um utilitarista, os utilitários; um lógico, os lógicos. E assim por diante. Nietzsche,

por exemplo, combateu a escala de valores de nossa época mercantilista, na qual predominam os valores utilitários, sem, no entanto, considerar os religiosos os mais altos, e sim os vitais e os éticos. Quando se fala em transmutação dos valores é que se quer derrocar a escala predominante e instaurar uma nova. Todas as eras da humanidade conheceram suas escalas de valores, e ora predominam uns, ora predominam outros. Essa classificação de Scheler pode ser ampliada, como muitos têm feito. É natural que, na Axiologia, haja tanta divergência sobre a classificação dos valores.

Muitas escalas foram propostas e, para darmos alguns exemplos, vamos citar os socialistas que se distinguem e se dividem quanto à escala de valores. Os marxistas colocam no ápice os utilitários; os anarquistas, os valores éticos; os fascistas, os valores vitais, em parte, e os utilitários; os socialistas cristãos, os religiosos.

Individualmente, há também escalas de valores, porque a ordem pode ser mudada. Digamos, por exemplo, que um homem sinceramente religioso pode dar uma ordem assim: valores religiosos, éticos, utilitários, vitais, lógicos e estéticos, por último.



# 7. Análise unitária da filosofia

Ante a multiplicidade dos objetos do conhecimento e das conquistas feitas, é natural que o nosso espírito, por um processo eminentemente racional, deseje dar à filosofia uma unidade, torná-la, enfim, a ciência da unidade, a máxima unificação de todo o nosso conhecimento.

A filosofia, que já foi todo o saber teórico, com os gregos, e que a pouco e pouco se separou da ciência, nunca perdeu seu sentido universalizante e unitário. Assim, tudo quanto é, tudo quanto existe, tudo quanto constitui o nosso mundo de formas imutáveis, tudo, enfim, constitui o objeto da filosofia.

Todos os grandes problemas de todas as disciplinas, todas as grandes e maiores dificuldades que surgem são dificuldades que cabe à filosofia analisar e resolver. Dessa forma, o filósofo é uma espécie de supervisionador de todo o conhecimento; é quem liga um fato isolado à cadeia dos fatores maiores, procura a relação que prende, que associa uma ideia a outra, um fato a outro. Procura as leis das leis, as constantes das constantes, ou por que tal se dá ou não se dá.

Nas experiências de laboratório, muitas vezes o físico encontra problemas que transcendem a experiência. Ei-lo interrogando o que é a energia, o que é o movimento. Não lhe podem satisfazer sempre as mesmas experiências. Quando interroga assim, apela para o filósofo que está nele ou, então, impossibilitado de seguir o caminho que transcende o seu mister, deixa ao filósofo concluir o que ele não poderia fazer dispondo apenas dos meios de experiência.

Dessa forma, a filosofia é a transcendência de todo o saber fragmentário das disciplinas particulares. Cada uma dessas disciplinas interessa-se por um campo,

uma região, que é o seu objeto.

E onde todas as regiões do saber vêm lançar seus raios é na filosofia, o saber *mater* de todos os saberes, a sublime e nunca suficientemente louvada Filosofia, cujo brilho os adversários nunca conseguiram empanar.

Por entre a multiplicidade dos fatos, tem o homem duas funções intelectivas para entendê-los. Uma analítica, a intuição; a outra, sintética, a razão.

Assim, todas as coisas, todos os fatos que sucedem, quer do mundo exterior, quer do mundo interior, revelam o que são em sua singularidade, mas também o que são em sua generalidade.

Para *conhecer* esse universo de fatos variados e heterogêneos, e para reconhecer o que neles há de homogêneo e invariante, a razão e a intuição trabalham juntas como funções organizadoras.

Um dos problemas mais importantes da filosofia coloca-se aqui: é o do conhecimento. Quais são os limites do nosso conhecimento, como se efetua, qual a sua natureza, etc., todos esses aspectos, os quais já estudamos, são os grandes problemas que permanecem constantes. Não interessam apenas à filosofia, pois são propostos e colocados em toda ciência particular. Dessa forma, a filosofia é constantemente chamada para examiná-los e, por entre os debates dos céticos, dogmáticos, racionalistas e idealistas, o problema da verdade está sempre presente. Até onde é verdadeiro o nosso conhecimento?

Esta pergunta impõe-se exigente de respostas. Que é verdade?

Ora todos sentem que a verdade é uma identificação entre a representação que temos de um fato e esse fato. Se o que enunciamos de um fato corresponde ao fato, diremos que esse enunciado é verdadeiro.

O verdadeiro é o que se coaduna com esse conceito de perfeição que formamos como uma meta a ser atingida, cuja exatidão nunca sentimos alcançar, porque é da natureza humana do conhecimento a insatisfação, que anima o homem a procurar sempre.

Não admitimos graus na verdade, porque a perfeição dela não os admite. O conceito dessa perfeição é sempre a negação das gradações. Assim, a verdade é o supremo ideal que a razão busca, e todas as verdades parciais, todas as verdades que não têm esse atributo de perfeição, são apenas empregos falhos desse conceito supremo de valor que damos ao inatingível. Toda ideia de Deus inclui a

ideia de verdade. Nenhum crente atribuiria ao seu Deus uma negação da verdade, porque Deus tem como atributo a perfeição infinita.

Se a certeza muitas vezes nos satisfaz e nos parece ser a verdade, é que, no conceito de certeza, damos algumas das mais profundas significações da verdade. A certeza é apenas uma aparência da verdade, é como esta se nos mostra, mas transeunte, passageira.

É como um mensageiro, um arauto que nos anuncia a deusa suprema, que, pela sua magnificência, permite-nos imaginar a majestade da verdade; mas apenas nos sugere o que ela é, e não nos satisfaz.

O problema da verdade é um problema importante, porque da solução dele temos a solução da luta entre o ceticismo e o dogmatismo. Mas apliquemos nosso método para analisar tão magno problema.

Em vez de respondermos à pergunta “que é a verdade, que é o verdadeiro?”, perguntemos: por que colocamos a pergunta? Empregamos aqui, praticamente, o nosso método dos indícios.

Como se apresenta o conceito de verdade para os filósofos?

Ora como uma identidade entre o cognoscente e o conhecido, ora como a adequação entre o fato e a ideia, ora como a coerência do pensamento consigo mesmo, como o põem os idealistas...

As enunciações são muitas, mas em todas elas sempre está incluído o que ela quer dizer. Identidade ou adequação e a coerência dos idealistas são sempre a mesma identidade. A verdade transparece como o desejo de uma identidade entre o objetivo e o subjetivo, entre o cognoscente e o conhecido. Perguntamos agora: não são essas as intenções mais profundas da razão? Não é esse o conceito de verdade, um conceito puramente racional? E é apenas racional o nosso conhecimento? Não. Nosso conhecimento é também intuitivo, prático, singular. Uma singularidade é indefinível e, portanto, inidentificável.

A verdade do autenticamente singular o é apenas consigo mesmo.

A verdade é *ser* aqui. A verdade da intuição não é uma adequação, mas apenas o próprio ser ou o próprio *sendo*. Assim, há em tudo uma verdade, que é ser ela mesma. Quando captamos a imagem de um fato, captamos parte desse fato. A verdade racional de um fato é a parte de razão que podemos adequar ao fato: então temos uma verdade racional. A verdade intuitiva de um fato nos é dada pela prática, porque não apreendemos intuitivamente tudo quanto o fato é, mas apenas

o que é como singularidade, e generalizamos essa singularidade pela razão. Então a verdade, concretamente, que podemos conceber, é a conjugação do conhecimento que temos de um fato, racional e intuitivo em sua reciprocidade. Mas qual o valor desse conhecimento? Como saber que esse conhecimento é verdadeiro?

Se não ofende a coerência das normas dialéticas do conhecimento, dentro dessas normas é a imagem verdadeira. Se é verdadeira, comprova-o a prática, porque o homem também domina a natureza, e nesse domínio está um dos meios de verificação, embora não possamos identificar esse conhecimento com o conhecido, porque estamos reconhecendo que o conhecimento é apenas parcial.

Responderemos assim: o conhecimento racional, como tal, pode ser verdadeiramente racional; como intuitivo, é o conhecimento do heterogêneo, do diferente, e pode ser verdadeiramente intuitivo; reciprocamente, o conhecimento intuitivo e racional se completam e nos dão um conhecimento concreto. Se aumentamos os meios de conhecimento, se aumentamos as possibilidades de penetrar em outras notas das coisas, esse conhecimento novo não anula os anteriores, mas os completa. Dentro de um campo, temos uma verdade, dentro de outro, temos outra. Assim como posso ter uma verdade física de um corpo, também posso ter a verdade química desse corpo, sem que uma exclua a outra.

Há, pois, um conceito racional e universal de verdade, como uma grande possibilidade ideal, e há a atualização dessa verdade, que é ato, que é, portanto, consequente com o ato, que é sempre o determinado.

Construir com a verdade um conceito de perfeição, um ser-em-si, é uma forma abstrata de compreendê-la; é compreendê-la apenas por um aspecto. Compreender concretamente é fazê-la descer do mundo das abstrações. Uma verdade sem fundamentos reais, existenciais, seria uma verdade inane, um fantasma a pairar como uma sombra a cobrir o nada. A verdade, como concreção, é a verdade viva, palpitante, criadora.[78]

***

Já estudamos o conceito de absoluto e de relativo e pouco podemos por ora acrescentar. Ambos são conceitos, o primeiro oferecido pela razão, e o segundo pela intuição, como mais adiante veremos.

São antinômicos, distintos, mas inseparáveis. A afirmação do absoluto não exclui o relativo, como a ideia de relativo não se mantém sem seu oposto. Não concebemos o condicionado sem o incondicionado, o determinado sem o

indeterminado. Esses conceitos polares refletem no espírito a grande polaridade de todas as coisas: as antinomias que se complementam.

***

A ciência estuda a parte, o particular; é o saber teoricamente organizado do particular. A ciência *sabe*, a filosofia *quer saber*, a religião *crê*, a arte *cria*.

Não há ciência sem objeto e o objeto da ciência é o regional, o particular. A ciência é o conhecimento do finito por suas causas imanentes. Ela não transcende o seu objeto.

A religião crê. Uma religião racionalizada deixa de ser propriamente uma fé, pois esta exige o pleno assentimento do espírito, independentemente de demonstração ou prova. A religião é a aceitação de que podemos penetrar no transobjetivo, no transcendental, no transinteligível, pela fé, pela revelação mediata ou imediata.

A arte não quer saber, nem apenas crer, mas *criar*. A arte é a manifestação do homem como criador. Todos nós temos a ideia de algo que é o supremo dos nossos desejos, o perfeitamente desejado, a beleza suprema. A arte é essa constante aproximação, realizada em obras pelo homem. Todo verdadeiro artista tem um ideal de beleza que deseja concretizar, atualizar, tornar real.

Esse atualizar, esse passar da potência ao ato, da mera possibilidade à realidade, é criação. O artista é um criador.

Só quando, depois de seu grande drama evolutivo, alcançou a fase de criação estética, o homem sentiu que tudo tinha um criador, um supremo artista, realizador de todas as coisas.

Deus tem sempre, em sua essência, o atributo do artista. Dar vida ao inerte, dar forma ao informe, dar significação ao que nada significa, é criar, é tornar real o que apenas era sonho, desejo. O artista é um criador. E Deus, em quase todas as concepções religiosas que aceitam a criação, é sempre um grande esteta, um grande amante da beleza, da perfeição, porque é o artista supremo.

Mas há aqui uma diferença fundamental. Deus, como criador, não cria dando ordens novas ao que já é existente, como o faz o artista. Ele cria o que recebe a forma, o que não havia antes, como tal.

O artista reúne numa obra o que já existe; Deus cria *o que* ordenará, que antes era nada; por isso se diz que cria *do*, a partir do *nada* e não *de* nada, pois a criatura, antes, não era um existente, nem como parte nem como todo. Não há uma

antecedência do nada absoluto à criação divina, pois há Deus, que é, para as religiões, o Ser Supremo.

# PARTE II
# COSMOVISÃO
## (VISÃO GERAL DO MUNDO)



# 1. Cosmovisão (Visão geral do mundo)
# Filosofia do condicionado, do incondicionado e da relatividade

O que é a “Visão Geral do Mundo” (cosmovisão), que ora iniciamos, pode ser exposto, em linhas gerais, da seguinte forma: da soma geral dos conhecimentos, os filósofos organizaram, sistematicamente ou não, uma perspectiva geral do mundo, uma espécie de panorama geral de todo o conhecimento, formando uma totalidade de visão, uma coordenação de opiniões entrelaçadas entre si.

Com essa sistematização lhes é possível formular não só uma opinião geral de todo o acontecer, mas também compreender e relacionar um fato individual com a visão geral formada do todo.

Vamos examinar as posições que se manifestam nas diversas correntes filosóficas, como também *construir* uma perspectiva geral, dentro do quadro do conhecimento da filosofia, que nos sirva de ponto de referência para a análise das diversas correntes e também de ponto de apoio para uma perspectiva mais geral do conhecimento, sem desprezar as tentativas já feitas.

***

A ciência tem a sua “visão geral do mundo”, chamada também de “concepção científica do mundo”, que é uma ideia global da organização do cosmos material, segundo os descobrimentos científicos.

Ela forma uma imagem do mundo pela generalização dos dados parciais da ciência e é, por isso, suscetível de modificação e desenvolvimento, segundo o

progresso da própria ciência. Entretanto, a *cosmovisão* é dada como uma totalidade e é inalterável. Salientamos esta diferença entre a *cosmovisão* e a imagem do mundo para evitar confusões muito comuns. A imagem é variável, enquanto a cosmovisão é inalterável.

A cosmovisão, como disciplina filosófica, só foi perfeitamente delineada em nossos dias. A concepção do mundo (cosmovisão) apresenta-se desse modo como um conjunto de intuições que domina não só as particularizações teóricas e um tipo humano e cultural, mas, como sustenta Scheler, condiciona toda a ciência, como também abarca as formas normativas, tornando-se ela uma norma para a ação, como observa Ferrater Mora.

Assim, o materialismo, o espiritualismo e o idealismo são cosmovisões. O que caracteriza essas diversas cosmovisões?

São: *primeiro*, um anelo de saber integral; *segundo*, a apreensão de uma totalidade; *terceiro*, a solução dos problemas do sentido do mundo e da vida.

Além das cosmovisões fornecidas pela ciência e pela filosofia, podemos também enumerar as determinadas pela psicologia, pela raça, pela classe social, pela cultura histórica, bem como as fornecidas pela biologia, pela matemática, pela física. Assim, do ponto de vista que se coloca o intérprete do mundo (quer indivíduo, quer grupo social, quer casta ou estamento), procura ele dar uma interpretação do mundo coordenada por sua especialidade ou perspectiva. É por isso que alguns estabelecem uma verdadeira hierarquia das cosmovisões, na qual as mais amplas e elevadas compreendem, em seu campo, as mais estreitas. Entretanto, difícil se torna a distinção entre as diversas cosmovisões, devido aos pontos de contato que umas estabelecem com as outras. Modernamente, Wilhelm Dilthey, Max Scheler, Eduard Spranger (1882-1963), Karl Jaspers (1883-1969) e outros estudaram cuidadosamente o problema da cosmovisão, e cada um deles partiu de pontos diferentes.

Dilthey, por exemplo, compreende como cosmovisões básicas o materialismo, o idealismo objetivo e o idealismo da liberdade. Scheler, por seu turno, fundamenta a teoria das formas da cosmovisão numa Sociologia da Cultura e numa teoria das preferências estimativas (da axiologia, a ciência dos valores). Outros, como Jaspers e Carl Gustav Jung (1875-1961), estudam-na debaixo do ponto de vista psicológico.

Incluem-se na cosmovisão a filosofia, a metafísica, a imagem científica do mundo, a ética, a estética. No entanto, não se conclua que a cosmovisão seja

apenas uma soma das diversas disciplinas filosóficas e científicas. Ela forma uma espécie de “organismo”, irredutível a essas ciências, com o seu objeto, embora não perfeitamente dominado, e também aceita métodos que ultrapassam aos frequentemente usados pela filosofia e pela ciência, pois não é ela apenas um saber teórico como a filosofia, já que, em sua maior parte, invade o terreno das intuições, do irracional, do transinteligível, isto é, do que se coloca além da inteligibilidade, como teremos a oportunidade de verificar, explanar, estudar e precisar no decorrer de nosso trabalho.

Aqui, examinaremos os principais problemas que formam as grandes interrogações que se referem não só à estrutura da cosmovisão como tal, mas também à sua função na vida humana, suas diferenciações das outras disciplinas filosóficas e científicas, a influência dos fatores psicológicos, sociais, raciais, os de caráter histórico, etc.

A cosmovisão, como a abordaremos, interessar-se-á pela elaboração de um método de trabalho que permita ao leitor, no futuro, empreender, por si só, a análise e a solução de todos estes problemas e os que surgirem posteriormente.

Seria impossível se tentássemos expor todas as opiniões, polêmicas e controvérsias suscitadas por um tema tão vasto como o da cosmovisão. Parece-nos, todavia, que o método que usamos, embora se afaste do frequentemente empregado no estudo desta disciplina, é o que melhor capacita o interessado a empreender, com suas próprias forças, a investigação dos seus principais temas.

***

Ante o espetáculo do mundo, em face de um objeto, o homem pergunta que é esse objeto. Exemplifiquemos. Em face de uma árvore, pergunta: que é isso? A resposta seria: “é uma árvore”.

Se imaginássemos que o interrogante fosse um ser vindo de outro planeta, poderia ele prosseguir em seu diálogo com um homem da seguinte forma: “Em que consiste esta árvore? De que ela é feita?”. Responderia o outro: “Esta árvore é composta de uma matéria orgânica vegetal”. “Mas a matéria orgânica vegetal”, perguntaria o outro, “em que consiste?”. O interrogado responderia: “Consiste num conjunto de corpos minerais que são fornecidos pela terra, pelo ar”. “Em que consistem estes minerais?”, tornaria a perguntar o interrogante. “Consistem em manifestações diversas da matéria.” E se essas perguntas prosseguissem nesse diapasão, fatalmente o interlocutor verificaria, afinal, que uma coisa consiste em ser feita de outra, e essa outra de outra, e assim sucessivamente, até formular esta

pergunta: “Mas deve ter um fim. Há de haver algo que não seja outro, quer dizer, algo que compõe as outras coisas”.

Realmente, pois se esse algo é composto de outras coisas, a pergunta prosseguiria. Portanto, deve haver, atrás de todas as coisas, algo que seja ele mesmo, que não seja outro, que não pode ser composto, pois se fosse composto seria constituído de outros.

Como é o primeiro, é naturalmente simples. Portanto, deve ser idêntico a si mesmo. Dessa forma, essa primeira coisa deve ser simples, uma e idêntica a si mesma. Tinham os gregos uma palavra: *arkhê* [ἀρχή], que encontramos muito usada em nossa língua, nas obras de filosofia, e grafada *arquê*, cuja significação mais simples é princípio, começo. Vemo-la em palavras como arcaico (antigo), arcaísmo, arquivo, arqueologia e em palavras compostas, como monarquia. Podemos aproveitar esta palavra para denominar o que buscam os filósofos: um princípio idêntico de todas as coisas. Uma razão suficiente de tudo quanto existe, um princípio de onde tudo decorre.

Há, na filosofia, um desejo constante em todos os tempos: o de encontrar uma certeza, um ponto arquimédico de certeza. Arquimedes pedia uma alavanca e um ponto de apoio, e deslocaria o mundo. O ponto de apoio, que toda filosofia busca, é o princípio supremo, essa *arquê*.

***

Estudando a filosofia no Ocidente, junto aos primitivos gregos, vemos que compreendiam o mundo, quanto à sua origem, como obra dos deuses. Por exemplo: para Homero (928 a.C.-898 a.C.), o Oceano era o progenitor de todos os deuses e admitia assim a derivação do cosmos de um princípio único, de uma arquê. Esse mito é o mesmo que se encontra nas antigas civilizações orientais, como a babilônica, a egípcia, a hebraica, a fenícia, etc. Para Hesíodo (750 a.C.-650 a.C), o ser primordial foi o Caos, e a força motora e geradora, Eros. Os órficos estabeleceram como os primeiros seres a Noite, o Caos, o negro Érebro e o profundo Tártaro, dos quais nasceram e se formaram todos os outros seres.[79] Para Jerônimo e Helânico, as primordiais são *Cronos* (Tempo) e a *Ananquê* (Necessidade).

É com os jônicos que se inicia, na Grécia, a investigação científica e filosófica. Tales (624 a.C.-543 a.C.), um dos mais antigos filósofos gregos, que era da cidade de Mileto, buscou nas coisas qual seria o princípio (arquê) de todas as outras, qual seria aquela à qual se conferiria dignidade de ser princípio, da qual

todas as outras seriam simples derivados. E afirmou que era a *água*. Reportava-se, assim, ao princípio *úmido*, que vemos nas mitologias dos povos asiáticos, símbolo da plasticidade apta a receber todas as formas.

Para Tales, todas as coisas se derivariam da água (princípio úmido), princípio de todas as coisas, existência primordial. Outros filósofos dessa mesma época também aceitavam que o princípio de todas as coisas era algo material, como Anaxímenes (585 a.C.-528 a.C.), que afirmou ser o ar, isto é, um princípio aeriforme. Como não se pudesse explicar vantajosamente, por exemplo, que o mármore fosse derivado da água ou do ar, surgiu Empédocles (490 a.C.-430 a.C.), que afirmou serem o princípio supremo das coisas quatro elementos primordiais: a água, o ar, a terra e o fogo, ou seja, um elemento plástico, um elemento aeriforme, um elemento sólido e um elemento fluídico.

Surge, também, nesta época, Anaximandro (610 a.C.-546 a.C.), o qual aceita que o princípio de todas as coisas seja algo material, mas julga que esse princípio não era nenhuma coisa determinada, mas uma espécie de *protocoisa*, que ele chamava de *ápeiron* [ἄπειρον], princípio indefinido, que não era nem água, nem terra, nem fogo, nem ar, mas que tinha em si a potência, a possibilidade de se tornar qualquer dessas coisas. Esse princípio era primordial e dele derivaram todas as coisas. Era também infinito, ou indefinido, pois não tinha limites, nem contornos, nem forma.

Nessa época surge Pitágoras, a quem foi o primeiro a ocorrer a ideia de que o princípio de onde se derivam todas as coisas não é uma coisa que se toca, que se vê, em suma: acessível aos sentidos. A arquê de Pitágoras, o Um, é o gerador do número. As coisas são números e se distinguem umas das outras por diferenças numéricas.[80] Nessa mesma época, outro grande filósofo, Heráclito de Éfeso, verificou que as coisas não são, em nenhum momento, o que são no momento anterior e no momento posterior; que as coisas estão constantemente mudando e que quando queremos fixar uma coisa, dizer o em que ela consiste, ela já não consiste mais no que consistia no momento em que formulamos a pergunta. Dessa forma, para Heráclito, a realidade é um constante fluir, um constante vir-a-ser. Assim, o ser das coisas não é estático, mas dinâmico, e as coisas não são, mas *se tornam*. O existir é um perpétuo mudar, um constante estar sendo e não sendo.

Outro grande filósofo contradiz energicamente as afirmações de Heráclito, e vai dar o sentido que predominará na filosofia durante vinte e cinco séculos. Este homem foi Parmênides de Eleia. Na polêmica que travou com Heráclito, afirmava que era absurda a teoria deste, pois teríamos de afirmar que uma coisa é e não é

ao mesmo tempo, pois o ser consiste, para Heráclito, em estar sendo, em fluir. Verificou Parmênides que, na ideia do fluir de Heráclito, a qual podemos substituir pela palavra portuguesa *devir*, que significa vir-a-ser (em latim *fieri*), o ser deixa de ser o que é para começar a ser outra coisa. Pois Heráclito afirmava que todas as coisas estavam em constante devir, isto é, deixavam de ser o que eram para ser outra coisa. Se uma coisa deixa de ser o que é para ser outra coisa, ao mesmo tempo que passa a ser outra coisa, deixa de ser o que é para ser outra coisa.

Então Parmênides verificou que havia em Heráclito uma contradição lógica: o ser não é, e o que é não é, pois o que é neste momento já não é neste momento, pois passa a ser outra coisa. Então, o que caracterizaria o ser é o não ser. Eis o absurdo, dizia Parmênides. Como pode alguém entender que o que é não é, e o que não é é? Logo, essa ideia não é inteligível. Por isso estabeleceu Parmênides este princípio: o ser é; o não ser não é.

Fora disso, tudo mais é erro. Ademais, o que muda, o que flui, é alguma coisa que flui, que muda. E se o ser é apenas a passagem para o não ser, seria incompreensível, ininteligível. Assim, as coisas têm um ser, e este ser é. E se não tem ser, o não ser não é.

Cabe a Parmênides o haver estruturado, desta forma, o princípio fundamental do pensamento lógico, que, posteriormente, iria chamar-se “princípio de identidade”. Foi graças à contribuição de Parmênides que se formulou ao ser uma série de atributos que decorrem logicamente do conceito de identidade. Vejamos: o ser deve ser único. Pois suponhamos que haja dois seres; neste caso, o que distingue o primeiro do outro “é” no primeiro e “não é” no segundo, então compreenderíamos que o ser de um não é o do outro e, neste caso, teríamos de chegar ao absurdo contraditório do não ser do ser. Sim, pois, ao admitirmos dois seres, teríamos de admitir entre eles um não ser, mas dizer que há o não ser é o mesmo que dizer que o não ser é, e isto é absurdo.

Dessa forma chegamos à conclusão de que o ser é único, um.[81]

Também poderemos afirmar que ele é eterno, pois, se não o fosse, teria princípio e teria fim. Neste caso, teríamos de admitir que, antes de principiar o ser, haveria o não ser. Como não podemos admitir o não ser, pois admiti-lo seria afirmar que o não ser é, o ser, portanto, não teve princípio e, pela mesma razão, não tem fim, pois seria admitir o não ser no fim.

Também este ser é imutável. Forçosamente, pois toda mudança do ser implicaria a admissão do ser do não ser, uma vez que toda mudança é deixar de ser o que era para ser o que não era, e tanto no deixar de ser, como no chegar a ser, está implícita a afirmação do ser do não ser, o que é absurdo.

Esse ser é ilimitado, infinito. Não pode ter ele limites, nem estar em nenhuma parte. Afirmá-lo seria dar-lhe o caráter de extensidade e, portanto, ter limites, e ele não pode ter limites, pois, se o admitíssemos, teríamos de aceitar além do limite o não ser. Se não pode ter limites, o ser não está em nenhuma parte e é, portanto, ilimitado. Além disso, o ser é imóvel, não pode mover-se, porque mover-se é passar de um lugar para outro. Ora, como é ilimitado e imutável, o ser não pode estar em nenhum lugar; logo, ele é imóvel.[82]

***

Feita esta rápida explanação sobre a arquê, que é o ser de todas as coisas, podemos acrescentar mais o seguinte: a disciplina que estuda o ser é a *ontologia*. A ontologia é a teoria do ser, e a *gnosiologia*, a teoria do saber, do conhecer. A teoria do ser responde à pergunta *que é o ser? E quem é o ser?*

Por ora, permaneçamos no terreno da arquê, princípio supremo de todas as coisas, cuja observação levou os filósofos a se colocarem sob três pontos de vista.

1. Realmente se dá esse princípio supremo – é a filosofia do incondicionado;
2. Esse absoluto é mera ficção – é a filosofia do condicionado;
3. Há uma relatividade entre as coisas – é a filosofia da relatividade.

Antes de prosseguirmos, examinemos os termos acima usados; a arquê, o princípio supremo, é apresentado como único e idêntico. Único, por ser supremo e absoluto, e idêntico porque não poderia ser outro, por ser absoluto e único. À arquê é emprestado o atributo da incondicionalidade, quer dizer, não tem nenhuma condição para sua existência; existe por si mesma, não depende de outro ser, não é condicionado por outro ser. Esses são os caracteres do absoluto. Tanto a filosofia da incondicionalidade como a da condicionalidade procuram essa certeza, esse ponto arquimédico. Os primeiros, na afirmação do absoluto; os segundos, afirmando ser esse absoluto mera ficção do espírito humano.

A filosofia da incondicionalidade ou do incondicionado foi apresentada com clareza por Descartes. Este afirmava o princípio supremo, e como chegar a ele.[83] Historicamente, na fase pré-cartesiana, havia o desejo de uma

incondicionalidade ontológica (Deus), posição metafísica ontológica, antirrelativista.

A filosofia do condicionado, que, como já vimos, nega o absoluto e classifica-o como mera ficção, é representada por Comte, Émile Littré (1801-1881), William Hamilton (1788-1856), Holbach, Hans Vaihinger (1852-1933), e algumas correntes materialistas. Dizemos algumas, porque há materialistas que dão à matéria um caráter de absoluto, de incondicionado, como veremos oportunamente.

A filosofia da relatividade nega o absoluto e afirma a relatividade entre as coisas. Iniciou-se com Protágoras (490 a.C.-420 a.C.), que declarava "que o homem era a medida de todas as coisas; das que são enquanto são e das que não são enquanto não são".

O relativismo afirma a relatividade do conhecimento, a relatividade moral, etc. Poderíamos colocar essa tendência na filosofia do condicionado.

Entre os condicionalistas e os incondicionalistas travou-se, trava-se e travar-se-á uma grande polêmica, cujos aspectos estudaremos a seguir. Mas entre os que defendem a incondicionalidade não é menor essa polêmica, que se arrasta há milênios.

Colocam-se os incondicionalistas sob dois pontos de vista, que procuraremos resumir.

1. Os que declaram que o princípio supremo é homogêneo. É a posição dos realistas, dos intelectualistas e dos racionalistas;
2. Os que afirmam que é heterogêneo. É a posição dos nominalistas, anti-intelectualistas e dos irracionalistas.

Essas correntes serão todas oportunamente estudadas, analisadas e criticadas. Os partidários de ambas as posições acusam-se mutuamente de superficialidade.

***

Como atingir o fundo dessa realidade? Para os realistas, o melhor meio é a razão (espírito geométrico, *l'espirit d'ordre*, de Blaise Pascal [1623-1662]). O meio natural da razão é a identidade, já estabelecida por Parmênides, como vimos. Ora, a identidade é o contrário do diferente, que lhe é antagônico.

A aceitação da identidade leva a desindividualizar a realidade. A razão busca os homólogos, quer o homogêneo, quer o que identifica. Uma coisa é inteligível na medida de sua identidade. Vamos esclarecer melhor: conhecer só se dá quando a inteligência reconhece o semelhante; só conhece quando pode reconhecer. Só podemos dizer que algo é quando já conhecemos o que afirmamos de uma coisa.

Se digo que este objeto, que tenho à minha frente, é um livro, reconheço que este objeto tem o que é idêntico ao conceito que tenho de livro, isto é, eu vejo que há adequação entre o que é este objeto, aqui e agora, e o conceito que tenho de livro.

Dessa forma, pela comparação a razão procede do semelhante ao semelhante. Quanto aos procedimentos da razão e seus fundamentos, vamos estudá-los a seguir.

Para os anti-intelectualistas, intuição é o melhor meio do conhecimento (*l'esprit de finesse*, de Pascal). A intuição é mais profunda e vai até o individual das múltiplas realidades. Ela não procura comparar isto com aquilo, mas procura intuir, ir dentro da coisa, penetrá-la, vivê-la como ela é. Antes de entrarmos na análise da Razão e da Intuição, precisamos examinar a filosofia da incondicionalidade e a da condicionalidade nas suas manifestações.

***

Examinemos alguns dos pontos arquimédicos dos que aceitam a filosofia do incondicionado. As bases que servem de ponto de apoio são:

1. *A racional*: a razão é o ponto arquimédico para Descartes, que, partindo da dúvida metódica – isto é, usada como método –, chegou a um único ponto em que não poderia duvidar: era precisamente que duvidava. Ora, duvidar era pensar e, portanto, "*cogito*, *ergo sum*", "penso; logo, existo". A posição de Descartes será examinada mais adiante.
2. *A experiência*: para Galileu Galilei (1564-1642), a intuição sensível-realista nos dá o ponto arquimédico de apoio, que necessitamos para chegar ao incondicionado.
3. *A mística*: a intuição imediata dos místicos, essa união da alma humana com a divindade, essa imersão, esse contato com o princípio divino.
4. A *Wesenschau* da fenomenologia de Edmund Husserl (1859-1938): a intuição essencial, essa captação das essências, que, para ele, não são generalidades abstratas, mas concretas, e que são de uma evidência apodítica, cuja análise virá oportunamente.
5. A experiência do *sujeito empírico* de Johannes Volkelt (1848-1930), que diz: "A possibilidade de uma teoria incondicional do conhecimento só é dada se eu começo por uma certeza que se relacione unicamente com a minha própria consciência empírica e individual". A certeza de uma realidade transubjetiva constituída pelos "eus" alheios e pelo mundo externo, ao lado das evidências ou certezas subjetivas imediatas, foi o que desejou alcançar Volket. Era com essa realidade que ele queria fundamentar seu ponto arquimédico de certeza.
6. A vontade, para Arthur Schopenhauer (1788-1860), "esse princípio universal do esforço instintivo pelo qual todo ser realiza o tipo de sua espécie, em luta contra os outros seres para manter a forma de vida que é a sua"...

Sob certo aspecto, pode incluir-se a "Vontade de Potência" de Nietzsche como um ponto arquimédico, nas suas manifestações através do homem, como vontade de poder, vontade de dominar, vontade de mais, vontade de perseverar no ser,

esse *Mehrwollen*, esse querer mais, que é o fundamento de toda a certeza e que afirma a "Vontade de Potência" universal.

O ponto arquimédico dos existencialistas: "sofro, logo existo"; "quero, logo existo"; "atuo, logo existo"; "amo, logo existo"; "angustio-me, logo existo", etc., não são basilares para a fundamentação de uma filosofia do incondicionado, porque o existencialismo é uma filosofia do condicionado, e a certeza empírica do sujeito não permite a transcendência de Descartes, salvo na tendência existencialista cristã.

***

Antes de entrarmos nos fundamentos da filosofia do incondicionado e da crítica que apresentaremos, devemos estabelecer uma rápida visão das características da *razão*, embora tal tema seja tratado com mais proficiência a seguir.

Já vimos que o meio natural onde se desenvolve a razão é a identidade, e que essa é, ao menos para nós, a abstração do semelhante quando igual a si mesmo, homogêneo, portanto. Vimos também que a realidade sensível nos mostra aspectos *que se parecem* ou que *diferem* uns dos outros, pois uma realidade única e uniforme não daria margem a nenhuma comparação, e a comparação, em suma, só pode processar-se porque há diferenças. E também se tudo fosse absolutamente diferente não haveria possibilidade de conhecimento. E este se dá quando a inteligência *reconhece* o semelhante, depara com o semelhante, o repetido; só conhece quando pode reconhecer, porque reconhecer é comparar e, no conhecimento, há a identificação do novo com o desconhecido, para tornar-se conhecido. Dizemos que o meio natural da razão é a identidade, porque é na medida da identidade que se apresenta a inteligibilidade, pois alguma coisa só nos é inteligível quando a podemos medir, isto é, comparar com o que se lhe assemelha. Fora do semelhante não há inteligibilidade suficiente para a razão, como não há para ela inteligibilidade possível dos fatos singulares, quando singulares, nos quais só pela intuição podemos penetrar, como já vimos.

Como procede a razão? A razão procede repelindo o diferente, o individual, desindividualizando a realidade. Procede pela *classificação*, com a qual estabelece uma relação de identidade entre os classificados: parte do múltiplo para alcançar a unidade. Classificar é despojar os seres da heterogeneidade, é obter um universo indiferenciado e indiferente. Quais meios a razão usa para alcançar este fim? Ela o realiza com a ajuda dos seus princípios, tais como o de identidade e o de razão suficiente.

Na classificação (cujos aspectos mais característicos são estudados na Lógica e, mais adiante, quando trataremos dos conceitos da razão), há uma *hierarquia* apenas *quantitativa*, que busca cada vez mais o geral até o conceito supremo, o mais vasto de todos, que é o conceito lógico do Ser.

Não é uma hierarquia de valores ou de qualidades. Na quantidade há o afastamento das singularidades que individualizam as coisas. Assim, posso dizer, quantitativamente, que esta sala tem 24 m2, e esta casa, 300 m2. Quantitativamente encontro um ponto de semelhança, no metro, na dimensão, mas qualitativamente cada parte é diferente, pois tem singularidades que a individualizam.

Depois dessa síntese, podemos entrar nos fundamentos da filosofia da incondicionalidade.

## *[Fundamentos da filosofia da incondicionalidade]*

### *Posição aristotélica*

É Aristóteles o representante da filosofia ontológica. Já vimos que a ontologia é a ciência do ser enquanto ser. Define a verdade como o acordo, a adequação entre o pensamento e o objeto. Essa [foi] a noção que predominou durante a Idade Média e pervive ainda na filosofia escolástica e outras. Tinha Aristóteles uma fé profunda na realidade. Para ele, a existência do objeto não era um problema, e o acordo entre o pensamento e o seu objeto é muito simples, segundo a lógica formal, porque o objeto é despojado de suas singularidades.[84] No pensamento ontológico, o grande problema é o da estrutura do objeto. Não se trata de saber se ele existe ou não, mas *por que* existe ele. A causa é o mais importante. Sua essência é o que o torna cognoscível, e descobrir a essência é o que o torna compreensível, inteligível, o que constitui seu núcleo metafísico, o fundamento ontológico. Essa é a posição aristotélica.

### *Posição parmenídica*

*A posição parmenídica* sustenta que só o ser absoluto existe, e que é idêntico ao pensamento. Coloca-se na posição ontologista para quem o absoluto explica o empírico. Para Aristóteles, a verdadeira ciência é a ciência pelas causas e pelos princípios. Se um fato não desvenda a sua causa, é ele irracional e, sob o ponto de vista ontológico, a causa é a base da realização do fato. Vê-se que esta compreensão está ligada à definição de verdade que ele dá.

Ambas (compreensão e definição) põem o problema da inteligibilidade. De um fato empírico é preciso separar o elemento "metaempírico" para poder "compreendê-lo", para apreender a "razão" e poder incorporá-lo num sistema de ideias inteligíveis por si mesmas. Dessa forma, não há para o filósofo ontologista qualquer problema ou discussão quanto à existência do elemento ideal, porque, seguindo ele seu ponto de vista, não pode compreender que possa haver aí qualquer divergência entre o ser e o pensamento corretamente formulado. Para Parmênides, o que é pensado existe, o pensamento não pode atingir senão o existente, porque o nada não pode ser objeto de pensamento. O não ser é impensável. Ver-se-á posteriormente quanto pesou este ponto de vista sobre o pensamento de G. W. F. Hegel (1720-1831), como também sobre a fenomenologia de Husserl.

Para nós, porém, o problema é a constituição íntima da realidade, a heterogeneidade do mundo exterior. Em meio a essa heterogeneidade se descobre que alguma coisa há de semelhante, de parecido. A razão (como a concebe o racionalista moderno) vai criar com ele o idêntico, o imutável, a imutabilidade, a Lei que desencadeia os fatos. E é por essa abstração do semelhante, do idêntico, que ela chega ao absoluto, como examinaremos em breve. E toda inteligibilidade ficará condicionada a esse absoluto, que passa a ser a última razão do mundo sob o ponto de vista ontológico. Então, o ser e a ideia vão terminar por reunir-se no absoluto. A razão não se dobra mais ante a si mesma. Ela olha para a frente, mergulha o seu olhar no mundo objetivo, que lhe é exterior.[85]

[A razão] não duvida mais do seu poder, não se coloca criticamente ante si mesma. Não duvida mais e, na ânsia de incondicionalidade, ela encontra o incondicionado através de si mesma; torna-se uma ciência do absoluto, sem ser, no entanto, uma ciência absoluta. Ela, não há dúvida, compreende o valor absoluto para a filosofia, mas apreende apenas *um* dos seus aspectos. Esse [é] o motivo por que a razão, isoladamente, não pode resolver o problema magno da filosofia.

*Posição cartesiana*

*A posição cartesiana* é antidogmática. Descartes recusou-se a aceitar qualquer verdade da qual não pudesse ter uma garantia. Duvidou de tudo, metodicamente, mas não podia duvidar de que duvidava, do ato de pensar em que duvidava; portanto, pensava e, se pensava, existia. Este foi o princípio incondicionado que fundamentou sua nova ciência. Dessa forma, fundava a verdade na *evidência*, a

qual lhe era revelada pelo pensar. Também encontrou depois essa evidência nas verdades matemáticas. Esse critério foi encontrado por ele sem problemática interna. Não propunha, como critério da verdade, uma regra que necessitasse ser verificada, discutida, longamente estudada. Na verdade, estabeleceu o choque entre afirmação e negação, choque que ele superou posteriormente pela dúvida, como facilmente se pode compreender pela leitura de seus textos. Como dissemos, a dúvida, como meio de atingir a incondicionalidade, era apenas metódica, usada como método.[86] Mas no próprio ato de duvidar há uma certeza. Quem duvida tem em si alguma coisa de certo, como já o sentia Santo Agostinho. Quem põe em dúvida a verdade já tem em si uma certeza.

Para chegar à incondicionalidade, a dúvida tem de ser (a) motivada; (b) fugaz – não deve ser como a dúvida mórbida do doente, dos maníacos da dúvida.

A evidência pode ser fundada:

1. Sobre a intuição;
2. A evidência imediata é fundada sobre a intuição mental;
3. A evidência discursiva sobre a dedução.

A evidência manifesta-se na *clareza* e na *nitidez* das ideias. Para Descartes, essa evidência é dada por Deus, pela veracidade de Deus. Muito impressionou essa sua posição aos filósofos que o sucederam. Não podemos definir a clareza, porque precisaríamos compará-la com algo que fosse mais claro que ela, e o que é imediatamente claro é a própria clareza. Friedrich Uberweg (1826-1871) critica o critério de Descartes, alegando que nem sempre o que é mais claro é o mais seguro. Exemplos são dados pela ciência. E podemos recordar que, para o homem ignorante, o sol se move de horizonte a horizonte. A incondicionalidade cartesiana já a encontramos nos *Upanixades* (tratados filosóficos hindus), na *Summa Veritate*, de Tomás de Aquino, e também em Ockham e Tomaso Campanella (1568-1639), no *Universitatis Philosophiae* – obras anteriores a Descartes –, mas num sentido não tão universal como a dele.

Façamos agora uma rápida análise do pensamento cartesiano. O termo consciência tem para ele dois significados, que decorrem de sua opinião de que nossos estados de vontade e sentimento existiriam para a consciência, enquanto esta pensa neles. Os dois significados são:

a. de estado e de conteúdo;
b. de reflexão sobre ambos.

Ora, se o momento da reflexão pode distinguir a ambos, é porque tem a sua realidade psicológica independentemente do pensamento e não é, portanto, a reflexão.

Precisaria Descartes demonstrar:

1. que seja necessário esse momento de reflexão para ser qualquer coisa advertida;
2. que sem pensamento nada é advertido.

Estamos aqui já em face de um postulado metafísico, que não pode tornar-se um dado de experiência. Temos, então, à nossa frente uma série de problemas: (a) que todo ato, momento, conteúdo da experiência, seja pensado; (b) que o pensamento concorra, em todo caso, para constituí-lo; (c) que a própria autoconsciência seja pensamento; (d) que o eu, sujeito da autoconsciência, seja um eu pensante; (e) que este eu pensante se realize e se manifeste a si mesmo unicamente e sempre em pensamento; (f) além disso, que o eu confira a própria realidade a uma experiência somente pensada à qual basta o ser pensado para ser.

É verdade que Descartes, em suas "Réponse aux (deuxiéme) objections" e na "Lettre... à Mons. Clerselier", defende-se da acusação de preconceito que lhe atribuem ao *Cogito* (o que é muito importante, porque muitos não o citam). Ele expõe e aclara que a sua afirmativa é uma experiência, uma intuição, um *todo*, um julgamento sintético, não um silogismo.

Uma pergunta importante nos surge agora. É o ser igual ao pensar? Se fosse igual ao pensar, teríamos uma tautologia, e o *cogito* seria tautológico, pois Descartes, ao dizer "*cogito ergo sum*" (penso, logo existo), diria o mesmo que "existo, logo existo" ou "*sum ergo sum*" ou "*cogito ergo cogito*".

Apesar da grande crítica que sofreu o argumento cartesiano, podemos aproveitar do seu pensamento o que segue: o pensamento, até ao negar a si mesmo, conscientemente se coloca. Se duvida de si mesmo, afirma-se ele na dúvida; e o pensamento, ao afirmar, é sempre pensamento. O pensamento, quer verdadeiro quer falso, é sempre pensamento. Além disso, a dúvida é posterior; pois não há dúvida sem que o pensamento a preceda.

### *A filosofia da condicionalidade e os relativistas*

Positivismo era o nome dado à filosofia positiva de Auguste Comte, e que também se estendeu a outras filosofias distintas, como as de Spencer, John Stuart Mill (1806-1873), Hypolite Taine (1828-1893), etc., que também se orientam no sentido de excluir a Metafísica. Para tal doutrina, o absoluto não existe nem

objetiva nem subjetivamente. Para Comte, a humanidade atravessou três estados: o teológico, o metafísico e o positivo, que é o atual.

O absoluto não é mais a meta de nossa era, afirmava. Entretanto, não se deve pensar que ele considerasse essas três épocas nitidamente separadas, isto é, que ocorresse uma, a qual desapareceria quando ocorresse outra. Apesar das muitas opiniões expressas nas obras de filosofia, a leitura da obra de Comte revela que ele compreendeu esses três estados como uma *constante* dominadora, isto é: a época em que dominou a concepção teológica; a época em que dominou a Metafísica; e a época em que domina a positividade, embora em todas as eras posteriores haja um pouco das outras, mas sempre hierarquicamente inferiores à predominante.

Em nossa época, há ainda o estado teológico e o metafísico, e este conhece agora um surto inesperado e extraordinário. Essas três épocas são intensistamente diferentes, pois ora a positividade é maior, ora menor; ora o teológico é maior, ora menor, etc. Olhando a história do Ocidente, Comte, em sua época, tinha grande soma de razão; mas a história humana não é apenas essa, e temos variações interessantes.

*Posição empirista*

Para o *empirismo* (de *empireia*, experiência) todo conhecimento é atribuído aos sentidos. Ora, os sentidos não podem apreender o absoluto. Não há dúvida de que o conhecimento tem elementos empíricos. Mas o racionalismo tem certa razão ao sustentar o *a priori*, pois os princípios diretores do conhecimento e as categorias são *invariantes* (em parte, pelo menos), o que lhes dá certo aspecto de absoluto, pois só por meio deles se pode apanhar o empírico, quando examinamos a *experiência*. O empirismo é representado por Locke, Hume, etc.

***

## *[Da crítica cética]*

Vejamos agora a crítica do *ceticismo*.[87] Essa escola surgiu na Grécia, com Górgias, cuja atitude filosófica consiste em negar o conhecimento do absoluto. Veremos como a doutrina da relatividade do conhecimento, corroborada pela ciência, que não exige o conhecimento absoluto, descolocou o problema do ceticismo, pois este punha em dúvida a possibilidade do conhecimento e da ciência, posição que, apesar da ciência atual, volta a ser colocada.

Mas vejamos, por ora, como objetaram os céticos contra a filosofia da incondicionalidade. Górgias apresentava três proposições:

1. Não há nada absoluto, pois é preciso demonstrar tanto que o ser começou a ser como que não começou a ser; que há tanto unidade como pluralidade;
2. Se existisse alguma coisa não seria cognoscível, pois nem a experiência sensível nem o pensamento nos dão garantias de segurança;
3. Embora pudéssemos conhecer alguma coisa, não poderíamos comunicá-la a ninguém, pois cada um vive sua própria vida, e não sabemos se o que dizemos a outrem desperta neste as mesmas representações e pensamentos que em nós.

A atitude de Górgias influiu em Pirro (360 a.C.-270 a.C.), que foi o criador da escola pirrônica. Pirro foi contemporâneo de Aristóteles e iniciou a *dúvida doutrinária*, que sucede à ciência, que é resultado dela e tende a destruí-la – [em contraste com a dúvida metódica] de Descartes, que precede à ciência. Esta vai da incerteza ao conhecimento. É ascendente, enquanto a de Pirro segue um caminho regressivo, descendente; parte da ciência para negá-la e procura justificar sua negação. Na verdade, o ceticismo quer destruir a razão com a própria razão.

Pirro torna a dúvida sistemática. Vejamos agora quais os seus fundamentos: partindo da impossibilidade de saber alguma coisa de certo, verifica ele a *isotheneia* [ισοσθένεια], isto é, a igualdade em força, na convicção que reside em cada teoria contrária, o que ocasionou a *acatalepsia* [ακαταληψία] – palavra grega que significa a impossibilidade de compreender –, a incompreensibilidade das coisas ou a impossibilidade em que se encontra o filósofo de compreender o que quer que seja. Daí chegar à *ataraxia* [ἀταραξία] – tranquilidade de espírito –, à despreocupação perfeita, a felicidade da alma.

Pirro era antidogmático, e sua influência se observa na Academia Platônica, com Arcesilau (316 a.C.-241 a.C.) e Carnêades (214 a.C.-129 a.C.). Enquanto Arcesilau era cético ao dogmatismo estoico que florescia em Atenas, Carnêades inventou uma teoria da probabilidade. O pirronismo pôs em dúvida até a sua própria teoria.

Carnêades aceitava três formas de probabilidade:

1. as representações podem ser prováveis em si mesmas;
2. podem ser prováveis e sem contradição com outras;
3. prováveis em si mesmas, sem contradição com outras, e confirmadas universalmente.

Vê-se que, desta forma, o ceticismo acadêmico se assemelha à dúvida cartesiana. Com a morte de Carnêades, a academia voltou ao dogmatismo. Mas o

pirronismo continuou no século II a.C. com Enesidemo de Cnosso (século I a.C.), o qual lhe deu um caráter dogmático e apresentou os 10 famosos tropos, a saber:

1. Há diversidade entre os seres vivos. O que convém a um não convém a outro. E como, portanto, admitir que o ponto de vista humano seja o mais aceitável? Pois não varia com os seres a compreensão das coisas?
2. Há diferenças até entre os homens, diferenças de caracteres, de temperamento, de inteligência. Há variedade na consideração subjetiva do Bem e do Mal.
3. Há uma diferença na estrutura dos sentidos, dos órgãos do sentidos, o que permite avaliações diferentes. Assim, as imagens táteis, visuais, auditivas são diferentes. Qual é a que caracteriza o objeto em definitivo?
4. Os sentidos trabalham diferentemente e fornecem percepções diferentes segundo o estado de saúde. O louco, o bêbedo veem um cavalo onde há um monte de lenha. Há alucinações e, além disso, o julgamento é diferente segundo a idade.
5. Há diferenças da posição e da distância do objeto.
6. Nada pode ser tomado em toda a sua pureza, e é impossível discernir um estado normal sempre válido.
7. Há diferenças na própria constituição e na quantidade dos objetos, o que dá lugar a diferenças de percepção. Dois homens são diferentes, dois cães são diferentes. Qual o verdadeiro? O conjunto é diferente dos elementos isolados.
8. A relatividade das coisas. Este é o maior argumento de Sexto Empírico (150 a.C.-220 a.C.).
9. Uma coisa é extraordinária ou banal, segundo a vemos uma ou muitas vezes. Para um hindu, diz Hume posteriormente, a água gelada é extraordinária.
10. Educação, concepções religiosas e filosóficas, preconceitos, usos e costumes influenciam na apreciação. Diferenças de comportamento entre um sábio e um homem vulgar tornam suas avaliações diferentes.

Sexto Empírico reduziu a 5 esses 10 tropos. Vejamos:

1. Contradição nas diferentes afirmações, entre sábios e sistemas, nos pontos essenciais.
2. O *regressus in infinitum* (regresso ao infinito), que exige que cada coisa seja provada por outra e assim por diante até o infinito, o que é praticamente irrealizável.
3. A relatividade da ciência em relação à constituição da inteligência humana.
4. O arbitrário das premissas, que leva cada filosofia a colocar-se sob pontos de vista diferentes.
5. O dialelo, o círculo vicioso (palavra grega de *di'allelon*, uns pelos outros), argumento dos dogmáticos que demonstravam a valia da razão humana, admitindo a valia da própria razão.

Mas, no círculo vicioso, no dialelo, também cai o ceticismo, em sua contradição fundamental, pois é pela própria razão que nega a valia da razão.[88]

***

## *[Das posições perante a incondicionalidade]*

*Posição teológica*

Para a Teologia, o incondicional só existe em Deus. É ímpio até buscá-lo em outro lugar. O ser absoluto é ontologicamente incondicional. A ciência não parte dele, mas desejaria chegar a ele. Deus não é um ponto de partida para a ciência.

*Posição relativista*

Dentro da posição teorética, o relativismo é o outro polo do ceticismo absoluto. Quando este diz: "Nada é verdade", o relativismo afirma "tudo é verdade, mas uma verdade relativa". Foi Protágoras, cinco séculos antes de Cristo, que, na Grécia, partindo de Leucipo (Século V a.C.) e de Demócrito (460 a.C.-370 a.C.), concluiu que o mundo é como aparece a cada um. Todas as percepções são igualmente justificadas. Todo o pensado é verdadeiro para o que pensa. "O homem é a medida de todas as coisas; das que são enquanto são, e das que não são, enquanto não são."

Nossa época sofre de grande influência relativista. Para muitos não há valores absolutos, nem lógicos, nem éticos, nem estéticos, nem religiosos, etc. O relativismo, como vimos, nasce com uma concepção puramente gnosiológica, mas acaba tornando-se uma verdadeira concepção do mundo. Dessa forma, para o relativismo, é impossível realizar a incondicionalidade. Para os relativistas, todas as doutrinas epistemológicas partem de dogmas fundamentais inconfessos, mas indemonstráveis, os quais influíram sobre as suas doutrinas. Tanto Berkeley, como Aristóteles, Hume, Kant, Locke, Descartes baseiam-se nesses dogmas.

A fraqueza de alguns dos sistemas da incondicionalidade tem servido de argumento contra essa filosofia. Em geral, os incondicionalistas partem do que desejam provar. Assim se poderão propor as seguintes perguntas:

1. É possível o princípio do incondicional?
2. Se possível, podemos atingi-lo? Se respondemos sim ou não à primeira pergunta, só no primeiro caso mantém-se a segunda. Se respondemos *sim*, poderemos ainda perguntar se é afirmável a sua *necessidade*.

Se há incondicionalidade, dizem os que a combatem, ela deve revelar-se. Os incondicionalistas dizem que ela se revela; os condicionalistas dizem que não. Quem está com a razão?

*A posição crítica de Kant*

Podemos colocá-lo aqui no meio-termo. Ele permanece fiel ao primeiro postulado do racionalismo, isto é, que toda experiência é um pensar. Daí que todo

o pensar seja um julgar e todo julgar um completar uma síntese por categorias, isto é, síntese nas formas do intelecto. Kant era um crítico, mas por criticismo considera-se toda teoria que admite um conhecimento verdadeiro, mas também limites do conhecimento. Ele, na verdade, foi apenas uma espécie de criticista.



# 2. A RAZÃO

A simultaneidade é a ordem do espaço. Sem simultaneidade, sem espaço embora ideal, não há comparação possível. Por isso, desde seu início, desde seu primeiro procedimento, a razão tem necessidade da ideia do espaço, como meio natural, onde se desenvolve. A razão, posteriormente, vai separar dele todos os aspectos concretos, para torná-lo cada vez mais puro, mais nítido, mais homogêneo, mais abstrato.

Volvendo a Kant, vimos que, para este, o espaço é uma forma pura, mas já racional, da sensibilidade, enquanto o tempo pertence à intuição sensível. A gênese do tempo e do espaço em nós, em face da doutrina de Kant, é examinada em *Três Críticas de Kant*.

Uma análise dos nossos sentidos favorecerá a compreensão deste tema. Por exemplo: a *visão* nos oferece os meios de despertar em nós a ideia da simultaneidade. É uma faculdade de fixação, de estabilização, de imobilização do real. A vista não nos mostra uma mudança prestes a ser feita, a fazer-se, o *devir*, nem a produção de uma coisa em outra. Tanto a mutação como o devir e a produção passam-se no *interior* das coisas. A visão apreende o resultado, quando bastante considerável para ser percebido.

A visão humana é binocular. Há convergência dos raios óticos para um objeto. Quando temos algum objeto em movimento, próximo a nós, não podemos *fixá-lo*. Todo o procedimento da visão tende a *fixar*, a *parar*, a *estaticizar*. Fixa um objeto e fixa outro para comparar. O que oferece à razão a comparação é a visão, e também o tato, que nos indicam a continuidade, pois o homem penetra no real

como algo à parte. É a visão que oferece maior memória que qualquer outro sentido, como também o que mais se desenvolveu no homem, pois este é um *ser que vê*, enquanto o cão é um *ser que olfateia*.

O conhecimento tem na visão seu órgão principal, porque é o que oferece mais facilmente o *re-conhecimento*, que é o verdadeiro conhecimento, como já vimos. E tanto é assim que a vista precisa rever, re-perceber, para perceber, pois o que vemos uma só vez sofre a completação da imaginação, que estrutura uma forma, ao passo que, na segunda vez, a visão já é mais nítida, porque repercebe os pontos parecidos.

Ao ver pela primeira vez uns traços numa parede, parece-nos ver uma imagem humana; no entanto, na repetição, verificamos que há apenas traços parecidos que, na primeira vez, graças à imaginação, por nos ter *lembrado* uma figura humana através dos traços parecidos, completamos com a imaginação. A teoria da Gestalt (da forma, da estrutura) fundamenta-se em fatos assim, o que estudamos na "Psicologia".

O ouvido dá-nos sensações múltiplas, mais confusas do que a vista. Não localiza tão facilmente como a visão. O odor, por permitir a percepção de sensações diversas, contribui para revelar-nos a existência de um mundo exterior; por isso, também, dá algo do espaço. Já o gosto, embora nos permita perceber, como o odor, diversas sensações simultâneas, é o menos *espacial* dos nossos sentidos.

O tato nos permite perceber sensações distintas, e nos dá elementos para a formação da ideia do espaço, embora menos sutil que a vista e embora tudo indique ser ele o sentido fundamental, como se vê na psicologia.

***

A comparação é o primeiro movimento do nosso espírito para estruturar a razão, como se vê na construção dos esquemas noéticos examinados no *Tratado de Esquematologia*. Conhecer racionalmente é, na verdade, reconhecer; conhece-se o que acreditamos já conhecer. O conhecimento racional é um reconhecimento, porque exige uma assimilação a esquemas já estruturados.

Conhecer racionalmente é comparar, pois o conhecimento racional é conceitual. Se digo que este objeto é livro, é porque o comparo com o conceito "livro" e verifico que *vale* para este objeto a afirmação de ser livro.

Não é a razão contrária à vida como julgam alguns irracionalistas. Tanto o homem como os animais buscam o semelhante. Não haveria vida superior

possível sem a obediência a esse impulso vital (um verdadeiro instinto), que leva os seres vivos superiores a comparar o semelhante ao semelhante.

A razão, como uma das funções do espírito, distingue os elementos semelhantes e destes retira o que é semelhante, deixando apenas o incognoscível, o inefável, o individual não comparável, de que já falamos. É importante notar-se esse ponto: a razão extrai do que é diferente o que "pode ser" semelhante, rejeita o que não é mais racionalmente cognoscível, por não ser comparável.

Outro ponto: um objeto absolutamente diferente, racionalmente incognoscível, isto é, não sujeito a um conhecimento conceitual, quando se apresenta novamente à consciência, já não é diferente, mas é comparável ao que de si mesmo ficou na consciência (memória).

A consciência pode reconhecê-lo e, por isso, conhecê-lo racionalmente. Esta [é] a razão por que nos escapa muito do que nos excita pela primeira vez.

***

A razão, função do nosso espírito, não se contenta em reconhecer uma vez ou várias. Quer reconhecer sempre. Aqui, intervém um princípio de economia de esforço, que é biológico. Se cada vez que se apresentassem objetos novos fosse necessário recomeçar a comparação para verificar se é semelhante a isto ou àquilo, a vida seria complicada e difícil, e os resultados, nulos, porque teríamos de repetir o mesmo processo. Essa economia de esforço, que já verificamos no procedimento seletivo da própria vida, leva a razão a *separar*, a *isolar* o semelhante que interessa, única forma de torná-lo sempre recognoscível, comparável. Dessa forma, ele é elevado à categoria de uma realidade independente, necessariamente imutável, idêntico a si mesmo, pois, do contrário, falharia, por não permitir a comparação, e todo o processo comparativo tornar-se-ia novamente moroso e, consequentemente, cansativo, antieconômico e prejudicial.

Eis a *abstração*. E essa separação não se dá concretamente no objeto, mas no espírito, como já estudamos. O contrário do abstrato é o concreto. *Mas concreto é o conjunto do semelhante e do diferente, enquanto o abstrato é apenas o semelhante ou o diferente racionalizado, separado, isolado do concreto, pela mente humana.*

Assim, o semelhante é elevado à categoria do imutável; damos-lhe uma existência independente, permanecendo sempre igual a si mesmo – torna-se *conceito*. Dessa forma, é possível a redução do desconhecido ao conhecido, e o

conceito precede à experiência. Esta decorre de uma síntese da intuição e do conceito, como já vimos. É o conceito que modela a intuição e dá como resultado a experiência, reduzindo, desse modo, o esforço intelectual. Por isso, o conceito vem de um longo passado, e sua elaboração, que deve ter sido lenta e difícil, acabou por dar uma nova função ao espírito humano, economizando suas forças. [89]

É o conceito a base de toda a linguagem, pois não haveria língua possível se déssemos um nome a cada fato. A língua funciona com conceitos, e é a conceituação de uma língua que demonstra a sua superioridade. Um povo primitivo, selvagem, tem uma conceituação deficiente, como sucede com os nossos indígenas.

Se verificarmos bem, a visão tem a capacidade dialética de combinar harmonicamente o contínuo e o descontínuo, sem confundi-los. A vista toma a continuidade da realidade imediatamente, mas, pela fixação, estabelece a descontinuidade dos objetos que ela percebe, *destacando-os* do ambiente. Ela fixa o descontínuo sobre o contínuo, distingue um objeto do *fundo*, pormenoriza, separa o diferente, *procede* uma *abstração* instintivamente, automaticamente. Todos os nossos sentidos, como já vimos, são órgãos abstratores, pois apreendem apenas uma região da realidade: o ouvido, os sons; o olfato, os odores, etc.

Dessa forma, a *abstração*, como função do espírito, encontra nos sentidos a sua base. Mas é a visão o sentido de maior capacidade abstratora. Há um exemplo bem significativo. O pintor trabalha com cores de número limitado, como a razão também trabalha com conceitos de número limitado. E, assim como o pintor, com esses elementos, dá uma imagem da realidade; a razão, com eles, torna conhecido o desconhecido, torna semelhante o diferente. Ela reconstrói o universo com o auxílio de conceitos e de combinações de conceitos. A razão não pode trabalhar com o individual, não pode deixar a diversidade dos fatos, mas apenas o que mais ou menos se repete, se assemelha. A razão realiza um trabalho utilitário.

Fica, assim, perfeitamente estabelecido o caráter antinômico do nosso espírito entre a intuição (conhecimento do individual) e a razão (conhecimento do geral), fundamento da disciplina que chamamos de “Noologia”, que tem por objeto o funcionamento do espírito.

***

Não é a elaboração dos conceitos a única função da razão como razão. Ela necessita dar ordem a esses conceitos, compará-los e, nisso, ela prossegue

funcionando como razão, captando universalidades. Necessita encaixá-los uns em outros, dar-lhes uma hierarquia extensista, reduzi-los a conteúdo e continente, o que é incluído e o que inclui. Esse processo é a classificação, a qual consiste em ordenar os objetos singulares nas espécies, estas nos gêneros, estes em gêneros mais vastos.

Já vimos que a razão é guiada por uma atividade seletiva (o que notamos em toda função vital), que compara, simplifica, une. É da economia da razão a ordem, a clareza e, portanto, a simplicidade, a unidade. Toda classificação é uma redução à unidade, uma *unificação*. Os conceitos são como círculos concêntricos; o mais vasto contém todos os outros. Mas, à proporção que subimos dos singulares às espécies, das espécies aos gêneros, como se vê na lógica, aumentamos a *compreensão*, mas diminuímos o *conteúdo*.

Quanto mais longe, mais coisas vemos; quanto mais alto, mais coisa abrangemos; mas, em compensação, menos vemos o individual e o singular. Aumenta a extensão, diminui o conteúdo, e perdemos os pormenores. Do alto de uma montanha, podemos ver um vasto panorama que abrange muitas coisas, mas perdemos os pormenores das coisas que estão a distância. Imaginemos um ser humano que pudesse, de um lugar, abranger com os olhos o universo inteiro, com seus sóis, estrelas, nebulosas, galáxias, *novae*, etc. Nem sequer poderia discernir o nosso planeta, nem as maiores estrelas. O universo inteiro seria uma massa uniforme, sem diversidade.

Tal imagem nos permite compreender a ideia lógica de *Ser*, a abstração suprema. É digno de observar-se a analogia que há entre a nossa razão e a visão. À proporção que queremos ver mais coisas, perdemos delas os pormenores; à proporção que a razão quer abranger mais conceitos, perde também deles os pormenores, que são diferentes, para chegar, cada vez mais, ao mais geral, ao "mais" semelhante.

Estabelecida a hierarquia pela classificação, segue a razão um caminho inverso: desce do mais geral ao menos geral e deste ao singular. Temos, então, a *definição*, cujos caracteres lógicos já estudamos. Vimos que definir é delimitar, precisar; colocar o diferente no semelhante é desencaixar o que estava encaixado. Dizem os lógicos que não se pode definir o ser individual, porque definir é limitar um conceito mais rico num menos rico. O individual não corresponde a nenhum conceito senão a si próprio.

*Definem-se as espécies, descrevem-se os indivíduos*, dizem os lógicos. Mas as espécies estão nos indivíduos; não são separáveis deles. O gênero humano está

em cada ser humano individual. O definível, então, é a espécie, o gênero; define-se, num indivíduo, o gênero que faz parte dele.

Na realidade, toda definição é uma descrição. Não há língua para expressar o individual, como não há ciência do individual.

Convém aqui esclarecer a diferença entre *indivíduo* e *individual*. O indivíduo é um todo concreto, dado pela realidade. O individual é um elemento desse todo separado do indivíduo apenas por abstração, elemento que o caracteriza como individualidade.

A ciência que se poderia criar do indivíduo seria a fundada sobre os caracteres que ele tem e que pertencem ao grupo, que são comuns ao grupo. Dessa forma, ciência do indivíduo é a ciência da espécie encarnada no indivíduo. Não há ciência do individual, que é inexprimível e incomparável, porque o individual é o *diferente* absoluto, caráter do princípio de individuação.

Esse diferente absoluto, que é o individual, é múltiplo, pois há muitos diferentes absolutos. O Ser é o semelhante supremo, porque nele se encontram todos os seres que, observados individualmente, são diferentes absolutos.

Estamos assim ante uma nova antinomia da razão, a existente entre o Ser, como semelhante absoluto, e o individual, como diferente absoluto. O individual é o diferente absoluto. Tem assim o indivíduo um *quid proprium* (um quê próprio). Se admitíssemos que o semelhante está sob o diferente, que o homogêneo está sob o heterogêneo, como o afirma o racionalismo, haveria então uma possibilidade de um conhecimento racional do individual.

Mas a razão não capta o individual, ela capta o individualizado, o que é comum nos indivíduos. Senão vejamos: todas as coisas reais são individuais, indiscerníveis, distintas uma das outras. *Se há indivíduos* na natureza, eles são indefiníveis, portanto incognoscíveis pela razão. Dessa forma, torna-se impossível o conhecimento racional e científico do real como um conhecimento total, mas apenas como um conhecimento do geral junto ao particular, do semelhante ao lado do irredutível diferente. Não é outra, por exemplo, a interpretação relativista; é assim que ela interpreta o conhecimento. Essa interpretação vem de Kant, que a apresentou em primeiro lugar. Por isso declarou ele que a ciência é apenas do *fenomenal*.

O que se chama de individual, de singular, ele chamou de *noumeno* (a coisa em si). Fenômeno é o que aparece do *noumeno*, é o que *aparece*, o que se manifesta à razão. Só os caracteres comuns são comunicáveis. Eis por que ele afirmou que só

há a ciência dos fenômenos. Então podemos dizer que a ciência só conhece relações, e estamos na concepção relativista de hoje. Por isso não pode atingir a *coisa em si*. A ciência é um matematizar dessas relações; ela quantifica o mundo, transmuta as qualidades em quantidades. Demonstrou-nos Bergson que, para compreendermos o tempo, temos de torná-lo "intemporal", *espacializá-lo*, como fazemos quando o medimos. Assim, para compreender, tomar, apreender o particular, temos de torná-lo universal.

Vimos que o *dogmatismo* afirma o desconhecimento total do real pela inteligência. O *ceticismo* nega o dogmatismo. O relativismo procura conciliar. Todos os intelectualistas acreditam que a realidade pode ser totalmente conhecida pela inteligência, a qual é adequada à realidade.

***

Retornemos agora à definição, para que analisemos todos os seus elementos que são necessários para posteriores análises. No seu sentido clássico, o predicado está contido no sujeito. Dessa forma, a definição é um *juízo analítico*, mas de *máxima determinação*.

A Lógica ensina-nos que só podemos definir as espécies. Mas sucede que as espécies são construções da razão, logicamente consideradas. É impossível a definição dos seres singulares, como também há conceitos indefiníveis, como são os abstratos supremos, os *summa genera* (os gêneros supremos, as categorias). Nestes conceitos não se distinguem as diferenças. (Lembremo-nos de que a definição é realizada com o auxílio do gênero próximo e da diferença específica). Nos individuais, as diferenças são absolutas. Podemos ter uma intuição do individual; não podemos, porém, dar-lhe uma definição. Podemos descrevê-lo e não defini-lo. Toda ciência está suspensa das definições, o que, no entanto, não implica refutação daquela, além de sua validez estar no domínio dos fatos que veremos adiante.[90]

A ciência, apesar disso, realiza sua obra, como a Geometria realiza a sua, sem que tenha definido o que é a linha reta.

Pascal alegava a fraqueza da definição e a impossibilidade de, por meio dela, chegar a ciência a um conhecimento eficaz e seguro. Pelo *l'esprit de finesse* (intuição), há possibilidade de conhecer o homem, o Universo e Deus, não mais em extensão, mas em profundidade; não mais em quantidade, mas em qualidade, como o afirmava Pascal, que, dessa forma, foi um precursor de Kant e de Bergson quanto à concepção relativista.

Dizem alguns, com Élie Rabier (1846-1932), que a definição é anterior à classificação. Mas lembremo-nos que a definição exige o gênero próximo e a diferença específica. São necessários previamente gênero e espécie, criações da classificação.

A que nos leva toda essa crítica? Ao ceticismo? Não; à analise das antinomias, que esclarecerá o poder criador do espírito, que é profundamente dialético.

***

A classificação é a base da ciência racional e realiza o estabelecimento de uma relação causal. Encaixar os conceitos uns nos outros é classificar; pois, ao tirá-los, fazemos que uns *produzam* os outros. Há uma regra clássica que diz que classificamos os seres pela extensão e pela compreensão (conteúdo).

A compreensão é sacrificada pela extensão, que, aumentando, chega até ao abstrato supremo, cuja compreensão é quase nula.

Mas, muitas vezes, para passar do termo mais restrito para o mais amplo, temos que apelar ao *princípio de causalidade*. Os exemplos nos esclarecerão melhor.

O azul ou o vermelho são espécies do gênero cor. Esta é uma espécie, por sua vez, do gênero *qualidade física*; esta é uma espécie do gênero *qualidade*. Chegamos aqui a um gênero supremo, como logicamente nos parece, que não podemos reduzir a um gênero superior.

A qualidade é um ápice da abstração. Não podemos parar aí, e chegamos ao Ser. Mas como passaremos ao ser sem recorrermos ao princípio de causalidade? Na qualidade não encontramos nenhum caráter que seja comum entre ele e outra coisa. Dessa forma, do ponto de vista da extensão, a qualidade não pode ser a espécie de nenhum outro gênero. A qualidade não é suficiente por si mesma, não se explica por si mesma; ela não tem em si mesma a sua *razão suficiente*. Não pode ela existir por si só; exige algo que a mantenha, que a suporte, que seja o seu substrato, sua explicação e sua razão de ser.

E quem é esse suporte? É o Ser. O Ser é a causa da qualidade. Temos, então, a intervenção do princípio de causalidade, ou, melhor ainda, do princípio de razão suficiente. É o ser a razão suficiente da qualidade. Para completar o encadeamento conceptual, o encadeamento dos conceitos, precisamos recorrer ao princípio de causalidade ou ao de razão suficiente, cuja distinção e análise faremos oportunamente.

Dessa forma, entre o Ser e a qualidade há uma razão de causa e efeito, ou melhor, de razão suficiente. O Ser é a razão e causa da qualidade. Dessa forma se vê que a extensão não basta para a classificação. O mesmo se pode verificar entre os *seres* e o *Ser*. É necessária uma relação de razão suficiente. Por isso, além da extensão, como afirmava a definição clássica, a classificação exige a causalidade.

Não podemos definir a qualidade pela simples razão de que não é espécie de nenhum gênero. O Ser paira acima da qualidade. Podemos ligá-lo à qualidade apenas pelo princípio de causalidade.

Quem antecede, a classificação ou a explicação? A explicação precede. A classificação é uma retomada da explicação em termos simplificados e imediatamente recognoscíveis.

A classificação é uma coordenação condensada sob um volume espantosamente reduzido. As modificações nas classificações, que se observam na ciência, provêm das explicações que se verificam. As explicações não são definitivas. Novos conceitos exigem novos termos. O novo conceito exige outro mais amplo que o inclua, que seja o seu gênero. Quando não há, inventa-se um novo gênero para nele introduzir-se a nova espécie. A descoberta do vapor e da eletricidade exigiu o conceito moderno e mais vasto de força, que não tem nenhum correspondente exato no vocabulário dos antigos. Toda nova hipótese, toda nova explicação causal, toda nova teoria, implica uma modificação, um enriquecimento na classificação já estabelecida. Para explicar o calor, falavam os antigos no *calórico*, que era sua causa e gênero. Depois foi substituído pelo *movimento*, que é um gênero verdadeiro para o calor, pois compreende, como espécies, a luz, a eletricidade, etc. Outro exemplo: o fogo. Para explicá-lo, tinham o gênero *flogístico*, até que se compreendeu que era um fenômeno de combustão (fenômeno químico).

Há, assim, um progresso na ciência, como também na filosofia, embora de caráter diferente. Simplificar a explicação, incluir um número maior de espécies num gênero, e reduzir estes, é dar uma certa clareza. Mas essa clareza é efêmera em grande parte. Quando a ciência explicou os fenômenos físicos, estabelecendo a teoria atômica, esta satisfazia e esclarecia os fatos conhecidos até então. Mas surgiram novos fatos, e a explicação anterior não satisfez mais. A ciência física foi obrigada a afirmar a existência de partículas subatômicas como partículas elétricas. Tal explicação nos satisfez, embora continuássemos a não saber o que era a eletricidade, da mesma forma que antes não sabíamos o que era, quando nos

disseram que o raio era uma espécie do gênero eletricidade, o que satisfez e impressionou os homens do século passado.

Quando a ciência se viu obrigada a subdividir os átomos para poder esclarecer outros fenômenos que surgiam, tal explicação satisfez, sem que, no entanto, a ciência física tivesse terminado a fase de descobertas de novas partículas, e terá de descobrir ainda muitas, enquanto permanecer na explicação apenas quantitativa do universo. No entanto, tudo isso é um progresso porque, partindo dessas explicações simples, maior tem sido o domínio do homem sobre a natureza e maior o número de fatos que são incluídos na explicação.

***

Quando dizemos por que um ser existe, por que um fenômeno sucede ou se produz, indicamos um antecedente, sua causa, sua razão de ser. E vemos que, em todas essas explicações, há uma hierarquia de conceitos que parte do gênero para a espécie.

Quando se diz que os corpos se atraem em virtude de uma força universal, o conceito de *força atrativa* é incluído no gênero *força*, que é mais vasto. Inversamente, vemos sair o conceito de força atrativa do conceito *força*: vemos tirar a espécie do gênero.

A razão funciona por este encadeamento conceitual.

Quando dizem que *A Terra é um planeta*, há nesse enunciado uma explicação. Vejamos: antigamente se julgava que a Terra era um corpo independente, principal, razão de ser do Universo. A Terra passa a ser apenas uma pequena esfera destacada do Sol central, e gira regularmente em redor deste. Nesse simples enunciado, há toda uma explicação, uma explicação que vem de longas e demoradas observações, de longos e demorados estudos.

Dissemos que a explicação antecede à classificação. O espírito humano, em face de um fato, quer explicá-lo para compreendê-lo.[91] A classificação é obra posterior, porque só se classifica o que já se compreendeu, se explicou. A classificação é a consagração da explicação. É a coordenação, é a redução dos conhecimentos e de todas as explicações aceitas.

O encadeamento conceitual, que é um dos processos do funcionamento da razão, processa-se de duas maneiras: nos juízos, sob a forma de proposições; no raciocínio, sob a forma do silogismo.

***

Já tivemos ocasião de falar nos juízos analíticos e nos juízos sintéticos. Os juízos analíticos não são um verdadeiro encadeamento de termos. O predicado está contido no sujeito e corresponde assim às equações aritméticas. Eis um exemplo de juízo analítico: “10 = 6 + 4”. Não há progresso nesses juízos, por não haver encadeamento de termos, porque o pensamento não passa de um termo a outro diferente, novo. Ele une, pelo verbo ser, dois termos equivalentes.

Nesses tipos de proposições, a extensão do sujeito e a do predicado é a mesma, um pode substituir o outro. Por isso se pode dizer indiferentemente: “Todos os corpos são pesados” ou “Todas as coisas pesadas são corpos”. Há igualdade de extensão. Mas se observarmos qualitativamente, no tocante ao conteúdo, há diferença. No juízo “Todas as coisas pesadas são corpos”, a palavra *corpo* é mais rica de caracteres que a palavra “pesadas”, ou que a expressão “coisas pesadas”.

Mas a razão só se interessa pelo quantitativo, pela extensão, e não pelo conteúdo, que é qualitativo. Em breve veremos melhor por quê. Quanto aos juízos sintéticos, podem dar-se dois casos: os termos podem estar numa relação de identidade parcial ou de identidade total. Podemos tomar dois exemplos clássicos. “O homem é um animal” e “O homem é um animal racional”. As relações entre os termos, nessas duas proposições, não são as mesmas. Na primeira, temos um exemplo de identidade parcial, porque não poderíamos dizer que “todo animal é homem”. Não há neste caso possibilidade de substituição, de troca de um termo por outro, porque não são equivalentes, uma vez que têm extensões diferentes. Mas, no segundo caso, há uma identidade total, porque tanto o predicado como o sujeito tem extensão igual, e posso dizer “todos os animais racionais são homens”, como “todos os homens são animais racionais”.

No primeiro caso, “o homem é um animal”, há identidade parcial, porque um conceito é encaixado num conceito maior. Temos aí apenas uma classificação. No segundo, há uma relação de igualdade, e estamos em face de uma definição. O segundo termo tem um conceito maior que o primeiro, que é a sua espécie, e a palavra, que restringe esse gênero, expressa a diferença específica.

| | | | |
|---|---|---|---|
| O homem | é um | animal | racional. |
| (Espécie) | | (gênero) | (diferença específica) |

Dessa forma, só os juízos sintéticos, expunha Kant, trazem um conhecimento positivo. Assim, toda proposição afirmativa ou negativa pode reduzir-se a um

juízo, e, se esse juízo é sintético, dá-se então um progresso. Nesse caso, temos uma classificação, uma definição. Ora, toda definição é uma espécie de classificação, portanto, toda proposição racional é uma expressão parcial de classificação.

***

Um dos pontos mais difíceis de compreender na lógica, ou melhor, de explicar, é o da indução. A indução faz o espírito passar de um fato individual para uma totalidade. Por que meios o espírito humano passa, na indução, do singular para o geral, do finito para o infinito, tem sido uma das perguntas mais tenazes da filosofia a exigir uma resposta que satisfaça.

O mesmo problema, que é a passagem do concreto para o abstrato, é o do singular para o geral. O espírito, ao elevar-se do singular para o geral, do concreto para o abstrato, o faz para dominar a realidade, para obter uma visão panorâmica maior, mais vasta e também mais clara, unitária, porque saber, para o homem, é reduzir à unidade.

Sente-se o homem mais firme em seus conhecimentos filosóficos ou científicos quando pode reduzi-los a um número cada vez mais restrito de princípios. E isso porque a razão, como já vimos, tende para o homogêneo. A melhor hipótese é a que simplifica mais, a que explica maior número (quantitativo) de fenômenos, e que exige o menor número de princípios (maior homogeneidade). Nossa inteligência tende a aceitar uma lei por uma explicação.

A indução é ainda um encaixamento, uma classificação, como as outras processadas pela razão, embora mais complexa.

Quanto à dedução, estamos em face de outra classificação. Vejamos: a dedução pode ser mediata ou imediata. No primeiro caso, temos o silogismo; no segundo, temos a conversão ou oposição.

Estudamos, na “Lógica”, o silogismo, o qual consiste em afirmar que uma qualidade convém a um ser ou a um objeto, porque convém a toda a classe a que esse ser ou esse objeto pertence.

Examinemos o silogismo clássico: “Todos os homens são mortais; Sócrates é homem; logo, Sócrates é mortal”. Temos, com ele, algum novo conhecimento? Absolutamente não, porque, se bem verificarmos, estamos em face de uma classificação. O indivíduo Sócrates pertence à *espécie homem*, que pertence ao *gênero dos seres mortais*.

Se examinarmos toda e qualquer espécie de silogismo, verificaremos que todos eles se incluem apenas numa classificação. A razão tende para a homogeneidade e, portanto, simplifica, esclarece por meio dela. Todo o trabalho racional, filosófico ou científico, é sempre predominantemente este. Goblot chegou a declarar que a classificação era toda a ciência. O conhecimento racional é um processo único dessa espécie. Classificar é dominar, é distinguir, é comparar, é juntar os semelhantes, os iguais com os iguais, é ordenar, coordenar, subordinar. A classificação exige a classificação da classificação. Toda ciência é esse operar, mas a razão classifica as classificações, dando às ciências particulares um encaixamento na que corresponde à ciência total.

O conhecimento racional é um conhecimento panorâmico, é um conhecimento do exterior; mas o conhecimento intuitivo é o que penetra, o que invade o individual, é o conhecimento que pormenoriza. Classificar é dominar, abrangendo, abarcando. Intuir é penetrar, é viver, é ter vivência.

A razão compara, verifica os caracteres semelhantes que ela reduz, de degrau em degrau, a um semelhante único. Assim também procede a visão humana. Mas a visão precede, no homem, à razão, por isso influi nesta, como também influi na intuição. Pouco a pouco se nos vai clareando esse aspecto dualístico antinômico do nosso espírito, o qual, depois de bem compreendido e explicado, como procuraremos fazer mais adiante, nos dará o método *noológico*, que expomos e defendemos, o qual permitirá que penetremos, então, nos terrenos mais áridos da filosofia e do saber, mas munidos de poderosos instrumentos que favorecerão a compreensão e a visão geral de toda a cultura.[92]



# 3. Análise dialética das contradições – Antinomias – O dualismo das noções energéticas de extensidade e de intensidade – Noologia analítica – Os fatores de intensidade e de extensidade

Aceitamos como estabelecido o dualismo funcional do nosso espírito, que tem seus fundamentos na própria constituição de nossos órgãos da sensação, os quais, por seu turno, têm seus fundamentos no próprio funcionar da vida, que é seletivo. Selecionar é separar, distinguir, preferir, dividir, escolher este e preferir aquele; consequentemente, distinguir este daquele, estabelecer as distinções.

Verificamos o funcionamento da razão (do parecido para o semelhante, do semelhante para o mesmo, deste para o igual, do igual para o idêntico, sequência da *ascese* racional) de afastamento crescente do que distingue, do que é diferente, para atingir o supremo da semelhança, que seria, *indevidamente*, o idêntico; desse funcionamento, examinamos o conceito, a classificação, o encadeamento conceitual da razão generalizada e generalizante; verificamos o funcionamento da *intuição* (do diferente para o desigual, do desigual para o inefável, do inefável para o único), numa sequência de *ascese* (intuicional), de tudo quanto assemelha, para atingir o supremo da diferença, o diferente absoluto, que é o único inefável, cujos demais aspectos de seu funcionamento examinaremos a seguir.

Vemos, assim, que já foram estabelecidos esses aspectos que nos permitem compreender por que, ao examinarmos os fatos do acontecer cósmico, distinguimos sempre duas interpretações polares, duas maneiras parciais de ver os fenômenos e que são os fundamentos de todas as distinções da filosofia, os quais geraram as diversas posições que permitem perspectivas tão várias.

Impõe-se que esclareçamos, agora, dois termos que temos usado no decorrer deste livro: *intensidade e extensidade*. São termos valiosos que englobam inúmeros sentidos e que representam os campos em que dialeticamente oscila o nosso espírito, nesse grande e profundo diálogo da natureza consigo mesma, da natureza com o homem e do homem ao debruçar-se sobre si mesmo. Essa oposição constitutiva é, no entanto, dinâmica, e há sempre um opor-se entre ambas (intensidade e extensidade), que o espírito humano tem procurado solucionar, ora pela *redução* (alternativa) de um *ao* outro, ora pela *supressão* de um ou outro. Em raros momentos, porém, como vemos no estudo da história do pensamento filosófico, é dada a ambos a *mesma realidade*, e é concebido esse conflito como imanente à realidade e à lógica. Procurou-se sempre, na filosofia, dar um deles como aparente, em benefício da realidade do outro. Nenhum vocabulário de filosofia que conheçamos estuda o termo *extensidade*. E, se procurarmos nos nossos dicionários, não o encontraremos, a não ser como expressão usada no Brasil para indicar as grandes extensões. No entanto, encontra-se o termo *intensidade*. O termo *extensidade* tem sido usado apenas pelos físicos. Tentemos agora dar uma explicação clara desses dois termos, para que possamos prosseguir em nossas análises.

Lalande define *extensão* com duas acepções: como ação de estender e com caráter de ser extenso.[93] Encontramos na Física o emprego de duas expressões: *fatores de extensidade* e *fatores de intensidade*. Citemos Wilhelm Ostwald (1853-1932), físico famoso:

> Para bem sublinhar a oposição que se dá entre eles (os fatores da energia, que possuem os caracteres contrários dos fatores de intensidade) e as intensidades, nós os designamos...com o nome de extensidade.

Partindo daí, propôs Ostwald substituir o uso do termo *quantidade*, pelo de *fatores de quantidade* e o de *capacidade* pelo de fatores de *fatores de capacidade*. Posteriormente, preferiu a expressão *fator de extensidade* para denominar essas grandezas extensivas da energia, os “fatores materiais”, “porque”, diz ele, “é a consideração dessas duas grandezas que determina a antiga concepção da matéria”.

A preferência que damos ao termo *extensidade* decorre de não ter sido ainda usado sob várias acepções, como em geral o foram os outros termos, permitindo, assim, que se lhe empreste um sentido claro e nítido. A palavra *extensidade* é formada do verbo latino *extendere*, isto é, *ex* e *tendere*, tender para fora. A palavra *intensidade* vem de *intensus* que, por sua parte, vem de *tendere*, *in tendere*, tender para dentro. Indicam os dois prefixos *ex* e *in* a direção da tensão, o dinamismo inverso da tensão. Essas duas palavras latinas, depois de tantos séculos, vêm servir para denominar uma série de fatos da experiência científica.

São essas duas palavras, no entanto, constantemente usadas na linguagem familiar. E temos intensidade, intensivo, intensificar, intenso, extensão, extensivo, extensibilidade e extensidade.

Quando empregamos as expressões que decorrem de *extensão*, sempre queremos significar o que se prolonga, o que parte para o exterior; é um dinamismo de afastamento, de desdobramento, de alongamento, é uma *direção tomada para o objeto*, para o que é heterogêneo, mutável, para abrangê-lo, incorporá-lo; é *centrífugo*. Quando empregamos as expressões decorrentes da *intensidade, intenso,* queremos nos referir a alguma coisa de interior, alguma coisa que vem da heterogeneidade da sucessão, do movimento de mutações do exterior para *dentro*, é uma transformação em si mesma, volvida para o interior; é *centrípeta*.

Quando falamos na extensão de um plano, de um programa, damos o sentido de abarcar, prolongar, abranger; quando falamos na intensidade de um som, pensamos no caráter desse som em si mesmo, é um som que se modifica (mais intenso, menos intenso) como som, é uma *direção tomada para o sujeito*, é mais um aspecto subjetivo, porque é uma relação para consigo mesma. Enquanto o primeiro leva ao conceito-objeto, o segundo leva ao conceito-sujeito. Num há mais objetividade, noutro mais subjetividade. Enquanto na extensidade há um sentido de afastamento, há, na intensidade, um sentido de concentração. Enquanto a extensão tende para assemelhar, a intensidade tende para diferenciar.

Para Descartes, “quantidade contínua, ou melhor, a extensão em comprimento, largura e profundidade que existe nessa quantidade”,[94] é englobada na noção de extenso, distinta inteiramente do pensamento, da alma. Descartes deixa confusamente colocada em sua ideia de alma a noção de intensidade.

Kant diz que uma grandeza é extensiva quando a representação das partes torna possível a representação do todo. É o sentido da homogeneidade, cujas partes são homogêneas, como o todo é homogêneo.

Uma grandeza é intensiva, para ele, quando é apresentada como unidade. A quantidade, aí, só pode ser representada por maior ou menor aproximação da negação (mais veloz, menos veloz, por exemplo). “A intensidade não é a quantidade das coisas que se *contam*, nem é a duração, nem é a extensão, quantidades que se *medem* por meio de unidades homogêneas”, expressa Goblot. [95]

Têm dificuldades imensas os filósofos e dicionaristas para definir a intensidade. E a razão é que definir é comparar, é medir, e a intensidade, por seu próprio caráter, afasta-se da definição, não é apreensível por uma definição. Dessa forma, esse conceito só se esclarece pela intuição e por uma vivência.

O caráter sintético é fundamental à extensidade, enquanto o analítico o é à intensidade. Sintético, porque é um dinamismo sintetizador, que implica sempre uma grandeza, uma operação, desenvolvendo-se em extensão na realidade, enquanto a intensidade se desenvolve em intensidade, em si, em separação, em distinção, em análise.

Nós *sentimos* mais a intensidade, mas *sabemos* mais da extensidade, por isso essa é mais definível que aquela.

Lalande, procurando definir os dois conceitos, emprega estas palavras:

> Intensidade – Caráter do que admite estados de mais ou de menos, mas, de tal sorte, que a diferença de dois desses estados não é um grau do que é assim suscetível de aumento ou de diminuição; por exemplo, um sentimento de temor pode diminuir ou crescer, mas a diferença entre um leve temor e um temor mais forte não é um grau de temor que possa ser comparado a outros, como a diferença de dois comprimentos ou de dois números é um comprimento ou um número, tendo o seu lugar na escala das grandezas da mesma espécie.[96]

Bergson e sua escola absorvem a intensidade na qualidade; dessa forma, todo verdadeiro conflito, toda contradição é suprimida entre ela e a extensidade, por sua vez absorvida na quantidade. Mas a quantidade nem se opõe excludentemente à qualidade, nem podem ambas serem confundidas, essencialmente, pois ambas definem vetores, cujas naturezas são rigorosamente fechadas uma à outra.

É fácil desde já compreender que existem três posições em face do antagonismo entre intensidade e extensidade: a) a posição dos que reduzem a intensidade à extensidade; b) a dos que reduzem a extensidade à intensidade; c) e a dos que reduzem ambas a uma terceira entidade, onde esse antagonismo desaparece.

*A terceira posição, a nossa, é de que a extensidade e a intensidade formam duas ordens dinâmicas, antinômicas da natureza*. É, portanto, uma posição dialética, que afirma a contemporaneidade de ambas, que podem ser admitidas

concretamente como fazendo parte de toda existência e de todo existir cronotópico (tempo-espacial).

Deixaremos de lado os aspectos metafísicos dessa dialética, pois tratar deles aqui seria fugir ao âmbito deste livro, e aproveitaremos esse antagonismo como meio metodológico para o estudo da filosofia, dadas as grandes e fecundas visões que ele nos oferece.

***

Os conceitos de extensidade e intensidade encontraram na ciência moderna novos meios de aplicação e, graças a eles, pode ela penetrar em campos inexplorados, como teremos ocasião de estudar quando examinarmos os temas do tempo e do espaço e das visões gerais do mundo de Albert Einstein (1879-1955), de Willem de Sitter (1872-1934), de Georges Lemaître (1894-1966) e outros.

A energia é concebida como o produto de dois fatores, um de extensidade e outro de intensidade.

Foi Macquorn Rankine (1820-1872) quem decompôs a energia em dois fatores. Mas, para ele, esses fatores apresentaram-se apenas como força viva e força de tensão, uma energia atual e uma energia potencial.

Impõe-se aqui, antes de prosseguir essa análise, que se esclareça mais uma vez dois termos muito usados na filosofia: *ato e potência*. Vamos examinar apenas os aspectos mais gerais, procurar a síntese mais concisa para a exposição de tais termos, que serão daqui por diante empregados muitas vezes.

Foi Aristóteles quem melhor percebeu que as coisas não são apenas o que são, mas também o que podem ser. Dessa forma, toda mutação, pode ser:

a. possível;

b. em processo de realização;

c. realizada.

A expressão *ato* (em ato) se aplicaria ao momento *b*, em oposição ao momento *a* e ao momento *c*. O momento *a* seria em potência (poder-ser) e *c*, o ser já realizado, que resulta da mutação. Chamava Aristóteles de:

*a.* *Dynamis* [δύναμις], o momento *a* (potência);

*b.* *Energéia* [ἐνέργεια], o momento *b* (ato);

*c.* *Entelékheia* [ἐντελέχεια], o momento *c* (fim, enteléquia).

A palavra *ato* servia para expressar tanto o momento *b* como o *c*.

Para Aristóteles, a matéria era potência, isto é, tinha a possibilidade de tornar-se isto ou aquilo. Mas o que a transformava em algo era a *forma*, o ato, que a informava, que a modelava.

Assim, predominantemente na obra de Aristóteles,[97] a potência depende, está subordinada ao ato. A potência toma existência pelo ato, porque a potência é indeterminada, e toma determinação pelo ato, que é o princípio do ser. É através do ato que uma possibilidade se transforma em realidade, pois o ato é a própria realidade de um ser que estava ainda indeterminado. Um exemplo esclarece bem. Temos aqui um bloco de argamassa, informe, mas o artista plasma-o na figura humana, dá-lhe uma forma. O bloco seria (embora rudemente exemplificado) a *potência*, e *ato* o momento em que esse barro informe vai tomando uma forma. Essa distinção entre ato e potência permaneceu na filosofia aristotélica e dela ingressou na filosofia de Tomás de Aquino. Assim, para Aristóteles, a potência é passiva, incapaz, por si só, de efetuar-se, é inerte. O ato[98] é o que o impulsiona, o que dá forma à potência. O artista, ao transformar o barro em uma figura realizada, atualiza a figura, dá forma ao barro que, por si só, não poderia transformar-se em figura.

É com Leibniz que a palavra potência toma outro sentido na filosofia, o mesmo, em parte, que será empregado depois por Nietzsche e pela ciência moderna. Para Leibniz, a potência é uma força ativa, fonte original da ação, causalidade eficaz. "A potência ativa é tomada algumas vezes um sentido mais perfeito quando, além de simples faculdade, há a tendência; e é assim que eu a tomo nas minhas considerações dinâmicas."[99] Já vimos que, com Leibniz, o sentido de força é diferente do sentido clássico.

A física moderna aceita essa acepção. Ostwald diz:

> É [...] arriscado considerar, entre essas duas espécies de energia, somente a força viva como a energia atual, isto é, real, e olhar a outra como simplesmente potencial, isto é, como possível mas não real [...], [pois] não é legítimo considerar que uma energia, que não é real, porque ela não está presente, possa transformar-se em energia real, e vice-versa.

É fácil agora verificar-se onde estava o engano de Rankine, quando considerou que a energia tivesse dois aspectos opostos, a atualidade e a potencialidade. Cada um dos aspectos da energia (intensidade e extensidade) pode ser, por seu turno, atual ou potencial.

Uma intensidade pode ser atual e uma extensidade pode ser potencial. Citemos Ostwald:

A única maneira legítima de compreender as palavras energia atual e energia potencial é olhar como atual uma energia presente no momento considerado, e como potencial uma energia que, nas circunstâncias presentes, pode formar-se por intermédio da energia presente. Se atribuirmos a essas duas expressões as significações que acabamos de expressar, a força de tensão ou energia de distância, que se encontra numa massa elevada acima da terra é atual, e a energia de movimento que ela contém é potencial; é o inverso depois da queda. Para o pêndulo, a energia de distância é atual quando está no alto do seu curso; a energia de movimento é atual quando ele está em sua posição mais baixa e, durante as oscilações, essas duas energias trocam constantemente seus caracteres.

Então, sintetizando: tanto a intensidade quanto a extensidade podem ser ou atual ou potencial.

Ambas não podem ser atuais e potenciais no mesmo instante e há oscilação constante entre sua atualidade e sua possibilidade em todo acontecimento físico. As aplicações dessa observação à filosofia serão feitas, daqui por diante, à proporção que delas tratemos.

Referindo-se às intensidades, assim se expressa Ostwald:

Não são de forma alguma grandezas no sentido ordinário da palavra. Quando reunimos duas grandezas iguais, obtemos, como se sabe, uma grandeza dupla. Ora, se reunimos duas temperaturas iguais, isto é, se metemos em contato dois corpos da mesma temperatura, esta não se torna dupla, mas permanece a mesma. [Assim,] quando indicamos a grandeza de uma massa, não dizemos tudo sobre essa massa quanto dela pode se dizer. Se se divide uma massa em duas metades, essas duas metades não diferem uma da outra; cada uma tem, portanto, enquanto massa, as mesmas propriedades que a outra.

Assim é a homogeneidade, a exterioridade ou a objetividade o que caracteriza a extensidade; e, ao contrário, a heterogeneidade, a interioridade ou a subjetividade parecem engendrar o processo de intensidade. O tempo intervém nesta, e vemos que a física moderna, quando trata da intensidade, necessita do tempo para os seus cálculos; enquanto é o espaço que é necessário para medir o extensivo.

Uma rápida análise sobre todas as formas da energia física permite distinguir a extensidade da intensidade. Ostwald organizou este quadro:

| *Energias* | *Extensidades* | *Intensidades* |
|---|---|---|
| Volume | Volume | Pressão |
| Forma (elasticidade) | Deslocamento vetorial | Força correspondente |
| Peso (ou gravitação) | Peso | Potencial de gravitação |
| Energia de movimento | Massa | Velocidade ou quadrado |
| Eletricidade | Entropia | Potencial elétrico |
| Energia química | Massa | Afinidade |
| Energia térmica | Carga elétrica | Temperatura |

Eis o quadro usual de Jean Perrin (1870-1942), Urbain, etc.

| | | |
|---|---|---|
| Elástica | Volume | Pressão |
| Elástica de alongamento | Comprimento | Força |
| Elástica de torção | Ângulo | Parelha de forças iguais, opostas |
| Mecânica | Deslocamento | Força |
| Cinética | Entropia (muda de sinal) | Temperatura absoluta |
| Apérmica | Quantidade de movimento | Velocidade |
| Superfície (capilaridade) | Superfície | Tensão superficial |
| Elétrica | Carga | Potencial |
| De gravitação | Massa | Potencial |

É a existência real, assim, dualística, constituída de dois fatores contrários, ao invés do que pensava Descartes. Quando um deles cresce, o outro diminui, como a entropia e a temperatura, extensidade e intensidade da energia térmica.

Nos fenômenos macrofísicos, há predomínio da extensão sobre a intensidade. Nos fenômenos microfísicos, na física atômica, a intensidade predomina sobre a extensidade. Nos fatos psicológicos, há maior predominância da intensidade sobre a extensidade. Em breve veremos como essa compreensão permitirá explicar fenômenos da termodinâmica, e os problemas que formam, hoje, o arcabouço da teoria da relatividade, iniciado por Einstein.

***

Vejamos agora os efeitos que o emprego dessas duas noções podem oferecer à filosofia e à formulação da “noologia”. Na extensidade, sentimos que há uma ordem, homogeneidade, homogeneização, objetividade e objetivação ao mesmo tempo, enquanto, na intensidade, que tende para si mesma, há heterogeneidade, heterogenização, subjetividade, interiorização.

Estamos em face do “*mesmo*” (do semelhante, do parecido), e do “*diverso*”, do “*diferente*”. Eis os dois aspectos da realidade que a razão e a intuição vão apreender diversamente.

A espacialidade está na extensidade, como a temporalidade está na intensidade. A extensidade é predominantemente o campo da razão; a intensidade, o campo da intuição.

Há transformações na natureza porque há intensidade, porque sem ela, como afirmam os físicos, não haveria transformação, pois esta é o desaparecimento de uma forma e o aparecimento de outra. Assim, há o que varia, que é variante, a intensidade, a par do que não varia, do que é invariante, a extensidade.

Afirmamos a complementaridade dessas duas expressões: uma necessita da outra, uma é incompreensível sem a outra. Veremos, quando estudarmos a dialética, o sentido que a ciência moderna dá à dialética e à complementaridade. Queremos aqui apenas afirmar o seguinte: não há extensidade sem intensidade, nem intensidade sem extensidade no acontecer, nos fatos naturais. Nem tudo é homogeneamente puro, nem heterogeneamente puro. Essa é a dialética de toda a existência, que é um opor-se, mas, ao mesmo tempo, um complementar-se: um oposto é completado pelo outro.

Stéphane Lupasco (1900-1988) oferece um quadro dessas duas direções dinâmicas do existir. Ei-lo:

| | |
|---|---|
| Identidade – homogeneidade | Não-identidade – heterogeneidade |
| Materialidade – espacialidade | |
| Simultaneidade | Sucessão |
| Permanência e conservação | Desaparecimento e destruição |
| Invariabilidade, “invariante” | Variabilidade, “variante” |
| Extendimento objetivo, exteriorização | Desenvolvimento subjetivo, interiorização |
| Síntese | Análise |
| Causalidade e determinismo | Incausalidade e indeterminismo |
| Afirmação | Negação |

***

Queremos sobretudo salientar o aspecto dialético que se manifesta na existência e que o nosso espírito apreende através da dialética também de suas funções. E a disciplina que vai estudar essa dialética, que vai caracterizar os conceitos da razão e da intuição, que vai salientar a influência que o dualismo antinômico da

natureza exerce sobre o dualismo antinômico do espírito, e que vai analisá-lo através de suas múltiplas formações para compreensão geral do desenvolvimento da concepção filosófica do mundo, é o que chamamos de Noologia (de *Nous*, espírito), a ciência dialética do espírito; fundada na dialética da própria existência. Não vamos, porém, examiná-la em seus aspectos metafísicos, mas apenas em seus aspectos metodológicos, como já dissemos; vamos aproveitá-la para fazer dela um ponto de apoio e de referência para o estudo da filosofia, permitindo, desse modo, que o pensamento universal, em suas diversas fases, conheça uma nova sistematização que nos permita esclarecer por que uns filósofos seguiram este caminho e outros seguiram o caminho oposto.[100] Já falamos dos "indícios", pois são eles que nos darão uma nova estrada para trilhar. Vamos saber agora por que tais e tais perguntas foram feitas e ao esclarecer o porquê da pergunta, compreenderemos também o porquê das respostas, pois, embora pareça paradoxal, há, em toda pergunta, uma indicação da resposta desejada.

O estudo sobre os princípios da razão e seus conceitos, como os da intuição, há de permitir-nos construir uma melhor visão científica do mundo e esclarecer a gênese das grandes visões globais da filosofia. Por esse caminho, os temas da filosofia passarão também a ter outro significado e poderemos aprofundar-nos neles sem receio de malogros, pois iremos munidos de valiosos instrumentos que nos servirão para as pesquisas. Veremos como, em toda a história da filosofia, sempre se tentou o triunfo da extensidade sobre a intensidade, ou desta sobre aquela, no intuito de fugir ao conflito, ao diálogo das antinomias, à dialética da existência. Ora atualizou-se uma e virtualizou-se a outra (virtualizar usamos no sentido de *inibir*) e vice-versa. E veremos por que a filosofia permaneceu sempre num "impasse", perdurou sempre envolta pelas antinomias, por que procurou fugir ao conflito pela mera negação de um dos antagonismos. Veremos como a ciência moderna, seguindo o caminho dialético por nós estudado, conseguiu penetrar num terreno totalmente novo e permitiu a possibilidade de novas visões, contrariando os que dizem que não viria da ciência nenhuma luz para a filosofia. A ciência, por trabalhar indutivamente, pode interessar-se apenas por um dos aspectos da realidade e não poderia nunca oferecer à filosofia qualquer novo caminho. Julgaram até que estavam encerradas todas as possibilidades novas para a filosofia, que já havia esgotado todas as soluções. No entanto, por despojar-se a ciência da ditadura de uma visão apenas parcial do universo, permitiu que novas possibilidades fossem descortinadas.

Assim, a ciência facilita à filosofia um salto qualitativo que a leva a novas terras desconhecidas que, em breve, iremos explorar.



# 4. Princípios da razão:

## o princípio de identidade, o de razão suficiente e o de causalidade

Todos os fatos da realidade são diferentes, porque não há identidade entre singularidades. Cada ser é um ser singular. Para igualizá-los, é necessário despojá-los de suas singularidades.

Temos aqui João e Pedro. João é um indivíduo baixo; Pedro é outro indivíduo, alto. Como identificarei João e Pedro? Não é possível considerar João como Pedro, nem Pedro como João. Necessito encontrar neles o que me permita considerar como *dois*. Posso identificá-los como *homens*, e então direi que Pedro e João são dois homens.

Mas se entre eles houver uma jovem, e quiser englobá-la na mesma "identidade", como identificarei a jovem com eles? Como homens é impossível, porque ela é mulher. Como *pessoa* sim, pois poderei dizer que são três pessoas. Digamos que, com a jovem, há um cãozinho. E quero "identificar" o cão com eles. Chamá-los-ei de quatro pessoas? Impossível. Terei de chamá-los de seres vivos, e então direi que tenho quatro *seres vivos*. Mas há também um banco, onde se sentam, e se quiser "identificar" o banco com eles, terei de chamá-los, não de seres vivos, mas de *seres*, e poderei dizer que há cinco seres. Pode parecer esse exemplo um tanto grosseiro, mas é suficientemente claro para expor como *procede a razão para ordenar o mundo*.

Na classificação procedida pela razão, há uma *hierarquia quantitativa* (de extensão), que busca, cada vez, o mais geral, até atingir o conceito supremo, o mais vasto de todos, o qual se difunde nos menores, em *quantidade* menor.

O *ser* é o conceito da razão quantitativamente maior (extensão). Abrange a todos: o banco, o cãozinho, a jovem, Pedro e João, como também todos os seres do universo, o universo em suma.

Gênero supremo, gnosiologicamente considerado, não é definível, porque não pode ser reduzido senão a si mesmo, e só se pode dizer que o *ser é*. É a identidade constituída pela razão.[101]

Nessa categoria hierarquizada pela razão não entram valores nem qualidades, mas diferenças de extensão (quantidade). Assim, o Ser é a maior, os seres orgânicos ou inorgânicos são menores, os seres animais ainda menores, os cães, os homens cada vez menores, finalmente Pedro, o menor, o indivíduo, o singular. Não entram nas classificações da razão nem qualidades nem valores. Não são classificados os seres por serem qualitativamente isto ou aquilo, mas apenas pela extensão que o conceito abrange, ou seja, pela quantidade de seres que ele compreende em sua classificação. A razão, ao *classificar*, não procura aprofundar-se no que é Pedro, nem no que é qualquer dos seres que existem, mas apenas em encontrar o que identifica este com aquele, e essa identificação, esse ponto de identificação, é um ponto de extensão maior. A razão quer apreender por envolvimento e não por penetração, ela não intui, não vai para dentro, não se dirige ao singular, mas ao geral, ao que engloba, como a nossa visão, do alto de uma montanha, que apreende, numa visão panorâmica, a totalidade da paisagem. E, como vimos, a razão despreza o que varia, o que diversifica, o que torna diferente, o que diferencia. Vai despojando as coisas de suas singularidades, para conseguir atingir uma unidade formal, uma unidade que englobe todos os seres. *Ela* reduz toda a heterogeneidade do diverso a uma homogeneidade total. A razão não tolera o diferente irredutível; ela quer reconhecer, ela não tolera o movimento, a mutabilidade; quer a fixidez, a permanência, o invariante, o imutável, todos os conceitos negativos do que nos apresenta o mundo da realidade. Apesar de todas as aparências das coisas, embora elas pareçam realizar-se num constante devir (vir-a-ser), ela “afirma”, ela quer que exista alguma coisa abaixo delas, que seja idêntica: o ser. O princípio de identidade enuncia-se assim: “O que é é; o que não é não é”. O princípio de identidade não é um princípio escolhido pela razão, é um princípio que reflete, que expressa uma necessidade fundamental, uma necessidade irresistível da razão, função do nosso

espírito. Pensar é unir, mas é mais: é unificar, é tornar semelhante, idêntico. Em face de dois fatos diferentes, a razão os unifica por uma identidade. Identifica-os em outro conceito, como já vimos. Esse princípio, já examinado, é fundamental na lógica formal. A razão está satisfeita quando compara, quando reduz um ao outro, ou a um terceiro; quando identifica.

Nesse trabalho de despojamento do que diversifica, do que distingue, do que diferencia, a razão *abstrai* do fato tudo quanto não pode identificar para apegar-se apenas ao que reconhece, ao que pode reduzir ao já conhecido. Assim, a razão procede de dois modos:

*a.* *tornando semelhante*, ela parte do individual à unidade total, suprema;

*b.* *reconhecendo o semelhante*, ela parte da unidade suprema para a diversidade.

Ora, o individual é o singular, o diferente. A razão não opera com o singular; ela generaliza.

***

A filosofia moderna revive a famosa polêmica dos universais com outros nomes. Pois vejamos: os intelectualistas (realistas modernos) dizem que o semelhante está oculto sob o diferente, e que devemos procurar a identidade sob as aparentes diversidades. Os anti-intelectualistas e também os empiristas (nominalistas modernos) dizem que o diferente está oculto sob o semelhante e esforçam-se por levantar a capa que cobre as coisas e as une pelo exterior, para encontrar os caracteres individuais que as separam irredutivelmente. Dizem os racionalistas que a razão vê mais profundamente porque, separando o que é diferente (aparência, o que aparece), penetra no fundo homogêneo das coisas, ao passo que os antirracionalistas afirmam que a razão se deixa arrastar pelo desejo de homogeneizar, de identificar, e não percebe o mais profundo, o que só a intuição penetra, o diferente irredutível. Ambas as tendências se acusam mutuamente, chamando-se de superficiais.

Pascal, com a sua finura, classificou assim os homens: os dotados de *l'esprit de géométrie* (os racionalistas, os que tendem a homogeneizar tudo) e os dotados de *l'esprit de finesse* (os intuitivos, os que procuram o diferente). Desta forma, paira, para a filosofia, uma interrogação: é o semelhante ou o diferente o fundo da realidade?

Já mostramos que noologicamente temos duas funções que se processam dialeticamente: a razão, que atualiza o semelhante e virtualiza o diferente; e a

intuição, de proceder inverso. Há, em tudo, o semelhante e o diferente, como, em tudo, extensidade e intensidade. Na extensão, todos os seres se homogeneízam, e na intensidade todos se diversificam. Nosso espírito apreende a ambos e os classifica, ora pela predominância de um, ora de outro. Uma visão que se coloque além da razão (racionalista) e além da intuição (irracionalista), e que abranja a ambas em sua *reciprocidade*, para com ambas construir uma visão concreta (de concreção, de conjunto) da realidade, teria de ser uma posição *suprarracionalista*, como é a nossa, a qual, a seguir, através dos diversos temas, teremos a oportunidade de expor. Não há uma racionalização nem uma intuição puras: há apenas predominância de uma ordem sobre a outra.

***

A inteligibilidade, para a razão, está contida na medida da sua identidade. O individual irredutível (a singularidade de que falam os existencialistas) não é inteligível pela razão dos racionalistas, porque esta apenas compara, reduz, e o que é incomparável, irredutível, é, portanto, ininteligível. Vimos, com Parmênides, como o desejo de identificação racionalista levou ao extremo de uma unificação completa, absoluta, em que eram negadas todas as diferenciações.

O princípio de identidade é inato à razão e vemo-lo numa série de princípios que formam a base da ciência, como o princípio da conservação da energia, o princípio da conservação da força, de Leibniz.

Embora pensem que se firmam com esses princípios em uma causa real, fundam-se, na verdade, em uma causa racional.

É esse o motivo que levou tantos filósofos e tratadistas a confundirem o princípio da razão suficiente com o de causalidade, como veremos a seguir.

Resumindo: tudo o que é é; todos os seres são. O Ser é a identidade absoluta onde se encontram todos os seres. O Ser é homogêneo, idêntico, único, perfeito. Identidade absoluta é também o singular absoluto, porque é irredutível a qualquer outro e todas as coisas dele participam ou não são. E assim o conceito supremo que a razão constrói em sua atividade de despojamento das singularidades, das diferenças, que, de abstrato em abstrato, chegaria ao abstrato supremo: o Ser. [102]

Vejamos agora os outros princípios da razão: o princípio de razão suficiente e o de causalidade.

O princípio de razão suficiente é enunciado da seguinte forma: “*nada existe sem uma razão de ser o que é, e de não ser o que não é*”. Tudo quanto existe tem uma

razão de ser preferentemente a uma razão de não ser.

Alcança a razão esse princípio pela observação *racional* de tudo quanto se dá na realidade. Tudo quanto se dá tem que ter uma razão suficiente (Leibniz chama de *razão determinante*, e já veremos por que) para que seja assim e não de outro modo.

Dissemos que, na filosofia moderna, tem havido uma grande confusão entre os princípios de razão suficiente e o princípio de causalidade, que se pode enunciar assim: "Todo fenômeno tem uma causa". Para Leibniz, ambos princípios estão englobados no que ele chama de "princípio da razão determinante".

Leibniz fez uma distinção entre causa e razão suficiente. (Foi ele o primeiro a enunciar nitidamente o princípio de razão suficiente.) Empregou-os, contudo, com pouca clareza. No princípio de conservação da força, exposto por Leibniz, há confusão entre o princípio de razão suficiente e o de causalidade, pois, quando pensa referir-se a uma causa *real*, refere-se a uma causa *racional*.

Sabemos que o racionalismo sempre confundiu a lógica com a metafísica. Hegel identificou a teoria do ser com a ciência do ser (tudo quanto é real é racional, tudo quanto é racional é real). Considerou as elaborações da razão como dados da realidade, e que os pensamentos apriorísticos obtivessem os mesmos resultados que a experiência sensível. Eis os motivos do desdém do racionalismo à experiência sensível.[103] Spinoza, por exemplo, considerou a razão suficiente como a causa dos seres e dos fenômenos, pois deduziu logicamente os seres do Ser universal, reconhecendo neste a razão suficiente de todos os seres, pensando estabelecer, assim, uma relação de causa e efeito, que é a base do seu panteísmo. Na definição III de sua *Ethica*, lê-se: "Entendo por substância o que é em si e concebido por si; quer dizer, cujo conceito não tem necessidade do conceito de outra coisa, do qual deva ser formado".[104]

A existência real é confundida aqui com a existência lógica. A substância, que é, subsiste pelo conceito que não precisa de outro conceito para a sua compreensão. Reconhece ele, no Ser, a razão suficiente de todos os seres, que ele tira daquele, estabelecendo, entre o Ser e os seres, uma relação de causalidade. Entretanto, Spinoza ultrapassa mais adiante essa confusão ao estabelecer o caráter necessário do Ser, enquanto os outros entes são contingentes, modos do Ser, que podem existir ou poderiam não existir, por não serem necessários. Também Christian Wolf (1679-1754), Schelling, Hegel e até o próprio Kant cometeram dessas confusões, o que seria longo estudar e analisar. Sempre neles, a causa lógica prevaleceu sobre a causa real.

Devemos distinguir portanto:

a. princípio de razão suficiente (puramente lógico);

b. princípio de causalidade.

O primeiro é considerado *a priori* (Kant, por exemplo) e concerne à razão (razão lógica para alguns, absoluta). Atua fora do mundo concreto, atua no mundo conceptual criado pela razão; é o exercício da razão pura, esforçando-se por tornar inteligível (racional) o mundo real e o mundo ideal. É uma *imposição* da razão à realidade. É por isso *transcendente*.

Considerado como *a priori*, está incluída nas ideias inatas do platonismo e das escolas decorrentes.

Considerado *a posteriori*, é uma consequência da experiência (hábitos contraídos pela razão e impostos por esta à natureza por necessidade funcional). E, neste caso, pode decorrer:

a. da experiência imediata concreta: contato de nosso espírito com a realidade;

b. da experiência mediata (por meio de) e abstrata: contato de nosso espírito com suas próprias abstrações.

## *Análise do princípio de causalidade*

Este princípio trabalha no interior da realidade concreta, em plena experiência direta, e põe em movimento todos os recursos extrarracionais do espírito: a observação, a imaginação, a intuição, o bom senso. Ele é *imanente* à realidade (pertence à realidade e não necessita da intervenção de um agente exterior para manifestar-se. É o oposto, não excludente, do transcendente). Como concerne à experiência, provém da observação da experiência. Concerne à *razão real*, como chamam alguns, como *ação* ou devir. O conceito de causa é dado pela experiência ou pela intuição.

É um termo empírico, que serve para explicar um fenômeno antecedente de um fato, da mesma natureza desse fato, ou, então, um agente produtor de um ser, que, ao menos em parte, é da mesma natureza desse ser. De qualquer forma, a ideia de causa tem algo de misterioso, de velado, de enigmático, de obscuro para a razão, como tudo quanto é dinâmico, móvel, mutável. Depois de uma longa experiência, de longas observações, a ideia de causa surge como algo obscuro para os racionalistas.

A razão apropriou-se da ideia, deu-lhe um conteúdo racional, tornou-o algo mais fixo, mas não pôde, apesar de tudo, impedir que nessa ideia permanecesse a obscuridade. E é essa obscuridade que serve de fundamento para os que atacam o princípio de causalidade (a relação causa e efeito), como foi combatida por Hume por argumentos aparentemente poderosos.[105]

Na *razão suficiente é o termo racional*, cuja existência implica a do termo a explicar. A razão é abstratora. A razão suficiente de um ser singular é a sua espécie; a razão suficiente da existência do leitor é a espécie humana. A espécie tem, como razão suficiente, o gênero. E o Ser é, logicamente (note-se bem, logicamente), a razão suficiente de tudo quanto existe. Dessa forma, a razão suficiente tem uma existência puramente lógica; é extratemporal, enquanto a causa é temporal (dá-se no tempo). A razão suficiente decorre do pensamento racional. É este que lhe dá uma forma necessária para tornar inteligível a realidade estática, como é a realidade da razão, que é fixa, imutável, não evolui. Ela dá racionalidade à realidade, e foi nesse sentido que Hegel a compreendeu.

## *Características do princípio da razão suficiente*

Já vimos que o Princípio da Razão Suficiente é um princípio lógico, puramente racional, impotente ante o diferente e que se aplica ao semelhante. Tanto o de razão suficiente como o de causalidade são meios de explicação, os únicos meios que satisfazem à razão, e são aceitos quando dão uma explicação *suficiente* de um fenômeno. A razão suficiente é uma explicação suficiente, que basta, que é bastante.

Vejamos as diferenças entre esses dois princípios: “Enquanto toda causa é ao mesmo tempo uma razão suficiente, nem toda razão suficiente é uma causa”. É grande a importância dessa diferença, mas facilmente compreensível, porque a razão suficiente ordena o mundo das ideias e da realidade, enquanto o de causalidade ordena apenas o mundo da realidade. O princípio de razão suficiente não precede *no tempo* ao seu produto, pois a razão suficiente não é apresentada antes do seu produto. Ela precede *no espaço*, ela aparece *antes* na inteligência lógica, *como princípio*, não como fato. Quer dizer: precede para a *inteligência*, não para a experiência e para a intuição.

É simultânea à consequência; coexiste com esta. Por ser simultânea, precede no espaço e permite a *reversibilidade*. (A simultaneidade e a reversibilidade são condições do espaço). Não há espaço sem simultaneidade e reversibilidade.

No caso da razão suficiente, a simultaneidade e a reversibilidade são *ideias pelo menos*, mas possuidoras, portanto, dos caracteres do espaço (do espaço ideal), pois, como já vimos, é *espacial* o campo de ação da razão. Sobre a coexistência, a simultaneidade e a reversibilidade, bastaria um exemplo para esclarecer tudo: o homem e a espécie humana; uma é compreensível simultaneamente com o outro, e é reversível, pois posso partir da espécie para o indivíduo.

A precedência da razão ao seu ponto se dá "espacialmente", não no "tempo", e isso porque ela surge à inteligência como princípio e não como fato.

Schopenhauer mostra como a inteligência humana levou séculos para perceber que um conceito racional não é um princípio real, que a *razão de ser* não é a causa, que a lógica não é a vida. Mas, diga-se de passagem, Aristóteles já o havia percebido.

Schopenhauer classificava o princípio desta forma:

1. princípio de razão suficiente do devir (*principium rationis suficientis fiendi*);
2. princípio de razão suficiente do conhecimento (*principium rationis suficientis cognoscendi*);
3. princípio de razão suficiente do ser (*principium rationis suficientis essendi*);
4. princípio de razão suficiente da ação (*principium rationis suficientis agendi*).

Temos:

*a.* *conhecimento e ser*, que são de origem racional;

*b.* *devir e ação*, que são de origem empírica e intuitiva.

Schopenhauer, que tanto criticou outros filósofos, terminou por colocar na mesma escala esses conceitos. *Conhecimento* e *ser* são realmente de razão suficiente, pois são causas lógicas, não reais; são princípios de conhecimento, não de existência; são princípios *gnosiológicos*, não ônticos. São estáticos, obtidos pela razão, à custa do despojamento da realidade de muitos de seus aspectos.[106] Já *devir* e *ação* são conceitos dinâmicos. Constituem princípios da razão suficiente, porém mais fracos que os primeiros, porque são intuitivos, e nascem do contato direto com a realidade viva, estão marcados com a potencialidade do real. Caracteriza-se, agora, cada vez mais a diferença entre os dois princípios, que fazemos questão de ressaltar, quando ambos são tão comumente confundidos nas obras de filosofia.

A ideia de causa tem origem numa existência real, experimental e temporal. É ela objeto de toda pesquisa científica. É fugidia, obscura, está no interior das coisas, tem o mistério de tudo quanto é dinâmico (mistério porque escapa à

razão). A causa precede ao efeito, e não há reversibilidade entre causa e efeito. Ela não é necessária, pois podemos concebê-la como contingente. É irreversível, porque a causa se transforma em efeito, escoa-se no tempo ao transformar-se em efeito, e quando estamos neste, já não temos mais a causa como causa, mas como efeito. Já vimos que a condição do tempo é a sucessão; um instante sucede a outro. O mesmo se dá com o espaço, pois um espaço coexiste com o outro. A causa dá-se no tempo, é de natureza temporal; opõe-se, assim, sem excludência, à razão suficiente, que é, normalmente, de natureza "espacial". A causa em geral está em potência, e é no seu efeito que ela passa ao ato, por isso é obscura para a razão, como o é tudo que tem potencialidade.

Essa obscuridade consiste em não podermos *vê-la*, isto é, fixá-la, estaticizá-la. A razão só domina totalmente o que pode parar, fixar. Assim, quando a razão trabalha com conceitos da intuição, como movimento, mutabilidade, transformação, etc., ela procura fixá-los e, como não pode estaticizá-los, eles têm sempre, para ela, um quê de obscuro, de misterioso.[107]

Por isso a razão concebe a causa de duas maneiras:

a. como *passiva e necessária*, sob a espécie de um estado precedente, ou como potencialidade desenvolvendo-se, realizando-se, atualizando-se (no devir);
b. de maneira *ativa* e *contingente*, sob a forma de um agente produtor ou de força livre, aplicando-se a um objeto para transformá-lo ou destruí-lo, isto é, com a ideia de ação.

Na classificação, a causa torna-se gênero do efeito, e este sua espécie. A razão faz da causa real uma causa lógica. E procede assim porque, como causa lógica, é mais clara, mais inteligível do que a causa real. Aqui pode aplicar-se o mesmo princípio de que "toda causa é uma razão suficiente, mas nem toda razão suficiente é uma causa".

Quando a causa passa ao efeito, diz-se *causa fit effectus* (causa torna-se, devém o efeito) e, neste caso, não há reversibilidade. Há, aqui, atividade transformadora, mutação. Quando se diz que *causa equat effectum* (causa igual ao efeito), neste caso há uma "identidade" e não apenas uma igualdade, e temos apenas uma *relação lógica*. Hoje, para a maioria, *causa est effectus* (causa é efeito), pois o gênero é o nome coletivo das espécies, e a espécie é o nome coletivo dos singulares, o que é apenas parcialmente válido, como veremos em outros trabalhos nossos.

## *Crítica*

Além das observações já feitas sobre a confusão havida entre o princípio de razão suficiente e o de causalidade, podemos tecer outros comentários esclarecedores deste magno tema da filosofia.

O princípio de razão suficiente é, nada mais nada menos, que o próprio princípio de identidade. Quando há realmente razão suficiente, há reversibilidade, há coexistência, há simultaneidade. Os seres são apenas modos de Ser. A razão identifica um com os outros, e é essa identidade que é a razão suficiente. Em suma: a razão suficiente de um fato consiste no que há de idêntico entre o fato e a razão do fato. Vemos, por exemplo, na ciência, a ação da razão querendo impor ao princípio de causalidade a identidade, como salienta Émile Meyerson (1859-1933), que quer emprestar a essa atividade o caráter de uma necessidade da ciência, quando, na realidade, é uma necessidade da razão que o impõe àquela. Quando a ciência procura a causa, não procura a identidade, mas sim a causa.

A razão, por necessitar identificar, impõe à ciência a identificação. É um defeito grave dos racionalistas quererem confundir a ciência com a razão. Neste caso, seria impor o *a priori* à experiência, e tirar o sentido do real e da intuição, que são auxiliares poderosos daquela.

As grandes descobertas da microfísica, da física subatômica, revelam aspectos que não se enquadram totalmente nos cânones apriorísticos da razão, embora racionalizáveis *a posteriori*.

Esta, com o tempo, procurará, no diferente, no inespecífico, o que a identifique a outra coisa conhecida, porque a razão trabalha, quando conhece ou quer conhecer, reduzindo o desconhecido ao conhecido, isto é, identificando o que lhe é novo, diferente, ao que é parecido, igual. As grandes descobertas modernas ultrapassam o quadro da razão, como o da matemática racional, e preparam terreno para uma matemática das intensidades, que será, fatalmente, assim o cremos, uma das matemáticas do futuro, como já o foi para os pitagóricos do grau de *teleiotes* (mestres).

A razão trabalha sob a condição da necessidade (já veremos no próximo ponto como é caro esse conceito para ela); ela teme as contradições porque a negam. É que o homem precisa de um ponto de apoio, de segurança sob os pés, mas também é o aventureiro que se arrisca por mares desconhecidos.

A razão dá essa esperança, essa solidez. A intuição liga-se ao amor às distâncias, ao desconhecido, à nostalgia do misterioso. Enganam-se os racionalistas quando querem racionalizar aprioristicamente a realidade. A realidade racionalizada seria apenas ato, idêntica a si mesma. Mas a realidade é também potência, porque ela pode ser, vir-a-ser. Se a realidade fosse apenas ato, seria totalmente simultânea e coexistente, e o diferente seria impossível. Então, a potência não seria potência, porque não poderia ser. E a potência, como poder-ser, pode ser idêntica, necessária, como também contingente e diferente. Como este aspecto pertence mais à Metafísica, seu estudo cabe às obras posteriores desta Enciclopédia. Mas serve, no entanto, para que se compreenda que a *racionalista* não é a única visualização possível da realidade.

Há outro lado dessa visualização que é a intuitiva. É da concreção de ambas que podemos ter a visão superior do mundo. Foi confundindo a causa com a razão suficiente que os racionalistas chegaram a esse notável absurdo de que o Ser é *causa sui*, sua própria causa. E por quê? Porque não podiam dar-lhe uma razão suficiente, pois não havia um gênero que o incluísse.[108]

Como era o cimo da pirâmide e, portanto, sua razão suficiente e causa, porque confundiram causa com razão suficiente, só podia ser ele o autor de si mesmo, o que proclamaram com solenidade. No entanto, a verdadeira razão do Ser estava na razão que o justificava, que o colocava necessariamente no fim do ciclo das suas abstrações, no seu afã de reduzir sempre o múltiplo à unidade, o heterogêneo ao homogêneo, o composto ao simples.

A razão aceita a causa real, que é um conceito nascido da experiência e da intuição. Aceita-a porque não pode negá-la, mas aceita-a para transformá-la em razão suficiente, para torná-la lógica. Transformando a causa num gênero, cuja espécie é o efeito, tornou-o razão suficiente, causa lógica. É a única explicação que satisfaz a razão, porque é explicação *suficiente* de um fenômeno, porque, por definição, a razão suficiente é uma explicação suficiente. E por isso também a torna *necessária*, porque é suficiente, e é suficiente porque é necessária.

Já chegamos à causa lógica de razão suficiente e podemos identificar uma à outra. A causa lógica é reversível, mas a causa real não o é. Uma é espacializante, e a outra temporalizante. A razão examina-a, como a razão examina um juízo. O espírito é que atualiza a causa real, que é virtualidade, que é potência no sentido aristotélico, para torná-la ato no espírito, transformando-a em causa lógica.

Desta forma, o espírito atualiza (a razão é a função atualizadora do espírito). A potência passa ao ato, transformando-se, assim, de uma ideia obscura para uma

ideia clara. Ela identifica, transforma o que desconhecia no que *já conhece*. Dá um sentido de estabilidade, de estático; substitui o dinâmico pelo estático. Essa é a *descoberta* da razão: ela descobre, ela destapa o obscuro para ressaltar o que é claro. (Notem quanto influi a visão na razão. A ideia de clareza é de origem visual. A certeza visual é a certeza da qual temos convicção, quando *fixamos* alguma coisa.)

Com a razão suficiente não passamos de uma realidade para outra realidade; permanecemos numa existência única, no semelhante, no parecido; em suma, na identidade. Já na causa real há um ultrapassamento; passamos do fato real para outro fato. Assim, enquanto o princípio de razão suficiente é um princípio lógico, o de causalidade é metafísico. Dissemos que o princípio de razão suficiente é uma decorrência do princípio de identidade, uma forma especial deste, como o é o princípio de contradição e do terceiro excluído, porque todos eles tendem a uma identificação das diversidades e a uma unificação da realidade. Recordando o que tratamos na classificação, pode dizer-se que o princípio de identidade é o auxiliar da razão para a classificação. O homem, graças a sua visão binocular, à faculdade que tem de fixar ambos olhos sobre um objeto para visualizá-lo, tende para a estabilidade, o estático, o parado, o imóvel.

Quando queremos ver alguma coisa, precisamos pará-la. Essa característica da visão humana (e essa é nossa opinião) coadjuvou para a formação de uma função fixadora do conhecimento, função fixadora do espírito, que é a razão.

Como a causa, por seu aspecto dinâmico, escapa à visão, pois ultrapassa a visualidade quase sempre, foi com argumentos de razão que Hume e Nietzsche puderam estabelecer tantos e aparentemente poderosos argumentos contra a ideia de causa. Para Hume, a ideia de causa é apenas uma crença. Kant, aproveitando-se da crítica de Hume, transformou a causalidade numa categoria, num conceito puro do entendimento. A causalidade passou a ser aceita como uma possibilidade da determinação de todos os instantes dos fenômenos, no tempo.[109]



# 5. Conceitos da razão – Conceitos da intuição

Os *gêneros supremos* são, quanto à hierarquia (conceitual), de graus diferentes. Uns filósofos afirmam que esses gêneros são formas apriorísticas, necessárias ao nosso pensamento. Outros os consideram como formas inatas ao nosso espírito, e quase todos afirmam serem eles dados pela experiência. Esses gêneros supremos vão inevitavelmente estruturar, coordenar as nossas representações. Foi nesse sentido que Aristóteles chamou-os de *categorias*.

Viu Kant, porém, que o tempo e o espaço não eram propriamente conceitos, mas formas puras da nossa sensibilidade.

Para a elaboração dos conceitos, já vimos que são necessárias duas atividades: a sensação e a inteligência, sendo esta dialeticamente disposta em duas funções, que são a intuição e a razão. Há um antagonismo no funcionamento desses dois processos da nossa inteligência. A inteligência é considerada por Édouard Claparède (1873-1940), Ludwig Klages (1872-1956) e Nietzsche, com pequenas variações que podemos por ora desprezar, como um meio de adaptação do homem, um instrumento de adaptação. O instinto, desviado, "desatado" (caso do homem), torna-se inteligência, porque se torna consciência de si mesmo.[110]

O nosso conhecimento, já vimos, é descontínuo e cinemático. Há em todo conhecimento um desconhecimento; conhecer é separar, selecionar, escolher. A percepção de uma diferença (e também a intensidade dessa diferença) é a base da consciência (era o pensamento de Stuart Mill, como também, semelhantemente, é a concepção de Bergson).

O instinto,[111] quando toma conhecimento de si mesmo, é a intuição para Bergson; a razão seria um desabrochamento posterior. O instinto tem um fim, dirige-se para um fim. Mas, revertendo-se sobre si mesmo, interiorizando-se, reflete-se a si mesmo e reflete sobre si mesmo. O instinto é um impulso interessado. Na impossibilidade de atingir os seus fins, reverte-se sobre si mesmo e parece tornar-se desinteressado. (Lembremo-nos da opinião de Nietzsche sobre a *interiorização do homem*. Por não poder realizar, na sociedade, tudo quanto lhe impelem os seus instintos, recolhe-se em si mesmo, interioriza-se, *adoece de si mesmo*, cria a má consciência ao lado da consciência.)

Essa opinião sobre a formação da razão como mera reversão do instinto, que acima expusemos, não pode ser aceita, porque ela não é apenas uma elaboração daqueles. O papel seletivo da própria vida, dos órgãos dos sentidos, a acentuação do dinamismo dos homólogos, que já estudamos, mostram-nos que a razão é de origem múltipla e complexa, e tem raízes muito mais longínquas do que pensam muitos filósofos. O instinto introvertido é um fato da razão, mas um fato cooperante, que atua predisponentemente, e não único e adequado formalmente àquela.

Na razão há a coexistência de muitos outros elementos que ultrapassam ao instinto. Quando a tensão nervosa, antes vertida para o exterior, introverte-se e, com a cooperação de tantos fatores, favorece a emergência da razão, esta se revela desinteressada, no sentido do interesse que é peculiar ao instinto. Outro é o interesse da razão.

Segundo a opinião geral de tais autores, quando a intuição se torna impotente, porque o conhecimento do individual seria um obstáculo à vida, e esta manifesta um dinamismo para o homólogo, como já vimos, a razão surge para melhor compreender. A razão tende a um fim, que é da economia da própria existência. Para tal posição, enquanto os instintos são suficientes, como nos animais inferiores, ela não surge. Quando eles se manifestam incapazes, por si sós, de atenderem a defesa da existência, e a intuição é insuficiente, a razão aparece e se desenvolve concomitantemente com a redução do potencial dos instintos e da intuição, como se dá com o homem, embora só nas obras de Noologia possamos investigar este ponto mais profundamente, pois é preciso saber se a razão surge devido à insuficiência dos instintos ou estes se aminoram devido ao advento da razão.

Ela serve assim à vida; e, por ser interessada, tem um fim. Se a filosofia sempre deu mais valor à razão que à intuição (sobretudo a filosofia ocidental, que, como

já vimos, é especulativa, teórica, eminentemente racionalista), é que a razão propõe, oferece, dá possibilidades maiores do que se julgava. Ela não oferece todo o conhecimento (e nisto têm razão os místicos e os irracionalistas, porque não dá um conhecimento completo). Mas, munida da razão, e levando-a como instrumento de investigações até às suas últimas consequências, poderia a filosofia penetrar em terrenos seguros, como o pôde com a escolástica, que soube usá-la. Esse [é] o motivo por que o impulso racionalista foi tão predominante no Ocidente, onde as condições sociais e ambientais permitiam o desabrochamento do racional. Se, no século passado e neste, desenvolve-se uma ampla corrente irracionalista na filosofia, esta não vem para desmerecer a razão, como pensam muitos, mas, ao determinar os seus limites, vem desenvolver a parte da intuição que não deverá ficar esquecida como ficou, depois do malogro (em parte aparente) do movimento místico.

Já estabelecemos a correlação existente entre a razão e o órgão da visão. A razão oferece-nos a *nitidez* (*nitidus*, em latim, claro, lustroso, brilhante). As ideias *claras* são aquelas que podem ver (a palavra *ideia* vem de um radical que significa ver). A visão clara, nítida, dá-nos uma imagem visível, claramente recortada no espaço, como abstraída do resto que a cerca. A razão esquematiza, separa, dá nitidez, clareza à ideia, que ela também abstrai.[112]

Assim mostramos também quanto tem de espacializante a razão. Para compreendermos o tempo, nós o espacializamos, não por estarmos no espaço, como o pensava Bergson, mas por influência da razão, que "espacializa" para perceber melhor. A razão é assim interessada e utilitária, porque serve à vida, porque convém à manutenção da vida e, por ser o homem o animal dos instintos mais frágeis, é também o que tem a razão desenvolvida. (Esta é uma tese naturalista, que não deixa de ter certa positividade.)

***

Depois deste exórdio, em que repisamos muitos dos pontos tratados, podemos entrar agora nos conceitos da Razão e da Intuição, e analisá-los. A razão, por ser espacializante (já vimos que o espaço é o meio da coexistência, da simultaneidade, da reversibilidade), é eminentemente *extensista*; é ela, para usarmos uma velha expressão da psicologia clássica, que nos dá a noção da extensidade. Assim, os seus conceitos preferidos (conceitos básicos) são:

1. O *semelhante*. (Já estudamos sobejamente o semelhante e o roteiro que vem do parecido ao semelhante, do semelhante para o mesmo, do mesmo para a identidade, que é a homogeneidade absoluta, abstração máxima da função abstrativa da razão).[113]

2. A *quantidade*. A materialidade e a espacialidade nos dão a ideia da quantidade, que é homogênea. Temos daí a grandeza, o número, todos de ordem geneticamente visual.
3. A *imutabilidade.* Através do que flui, do que muda, do que se transforma, do que é móvel, *deve* haver algo de imutável, de permanente, que se conserva. Esse conceito surge como um ponto alto da reflexão, e funda o princípio da identidade.
4. A *imobilidade*. A visão precisa *fixar*, parar, reduzir o movimento ao mínimo para ver. O conceito da imobilidade liga-se à invariabilidade, ao "invariante".
5. O *Ser*. A suma abstração da razão, afirmação da existência (quando tomado logicamente).
6. A *eternidade*. É preciso negar o tempo, o devir. A eternidade torna simultâneo todo o ser, dá-lhe o atributo da imutabilidade. Mas a vivência racional não é suficiente.[114]
7. A *necessidade*.
8. *Determinismo* (causalidade). Na verdade, são ininteligíveis a contingência e a liberdade para a razão. O princípio de causalidade *liga*, solda, dá uma continuidade espacial aos fatos, pelo nexo de causa e efeito.
9. A *atualidade*. O devir é a passagem da potência (como virtual) para o ato. Para contradizer o devir, tudo é atualizado, porque só "vemos" o que é atualizado. A potência não é visível. Daí a posição do atualismo, que só valoriza o que se realiza, e tudo o mais fica marcado com o nome genérico de possibilidade. Observe-se que quase todas as filosofias racionalistas são atualistas. O que se atualizou, se realizou, era inevitável, tinha uma *razão suficiente*, ou uma *causa*, o que permite também uma justificação do que acontece.
10. O *espaço*. É o infinito estático. É uma consequência da espacialidade. É uma abstração operada sobre a extensão concreta. (A visão é imobilizadora. A razão procede pela negação do dinamismo de diferenciação.)
11. A *substância*. A razão elimina da realidade os aspectos individuais, contingentes, para buscar o que está abaixo, o que *sub-está*, a substância que não varia, o *substractum.*
12. A *unidade*. É a síntese, tomada indivisamente.

Estes são os conceitos supremos da razão, segundo sintetizamos, fundando-nos nas obras dos que bem os estudaram, como Lupasco, Frank Grandjean (1879-1934), etc.

Vejamos agora os *conceitos da intuição*, para depois tecermos comentários e análises que se impõem.

Assim como os conceitos da razão tendem para a fixação, para um dinamismo de extensidade, de espacialização, os da intuição tendem para um dinamismo de intensidade, de temporalização.

1. *Diferente*. É o contrário da identidade, da homogeneidade. É o heterogêneo. O que não é comparável, o que não é propriamente *visto*, mas compreendido por negação (o não igual, o não semelhante, o não parecido).
2. *Qualidade*. Esta não se vê intrinsecamente. Vemos coisas amarelas, não o amarelo (que é um conceito).
3. *Câmbio* (mutação). Este nos é dado pela desaparição, pela destruição, que é uma manifestação lenta.

4. O *movimento*. A visão é cinemática. Apanha uma série de deslocamentos, uma sucessão de repousos, uma sucessão descontínua. A intuição penetra no essencial do movimento.
5. *Devir*. O devir é invisível. Nós captamos apenas os resultados.
6. *Tempo*. Colocamos o tempo como oposição da *eternidade* (que não é tempo, onde acaba todo o tempo). O tempo está fora do visual, e a razão não pode compreendê-lo. A razão *nega-o* pela eternidade, que, por sua vez, também não pode explicá-la. A eternidade exige uma vivência não apenas racional.
7. *Contingência*.
8. *Liberdade*, *indeterminismo* como intuição interior de incausação.
9. A *potencialidade*.
10. *Força*. É o infinito dinâmico; não é visível.
11. O *Eu*. Não é espacializante. Funda-se na afetividade. Não é visível. Seu desenvolvimento é subjetivo, interiorizado.
12. *Pluralidade*. A multiplicidade. É a análise.

Estudemos agora pormenorizadamente esses conceitos em seu antagonismo, para que se nos esclareça ainda mais o que entendemos por *Noologia*, essa disciplina que estuda o funcionamento do espírito como inteligência, afetividade e também em suas funções transinteligíveis, que já pertencem à Metafísica.

## *Semelhante e diferente*

Já expusemos a contemporaneidade do semelhante e do diferente. São antinômicos o *semelhante absoluto* e o *diferente absoluto*. O *absoluto* é um conceito da razão, enquanto o *relativo* nasce da intuição. O semelhante absoluto é o idêntico, atributo do Ser; o diferente absoluto seria o indivíduo inefável, único, dos escotistas, dos existencialistas, por exemplo. Ambos formam os dois extremos da inteligibilidade, e um cria restrições ao outro. Como compreender o indivíduo como diferente absoluto ante o idêntico? Note-se aqui a significação da frase de Nietzsche: “Se Deus existe, eu sou Deus”.[115]

São antinomias que se *complementarizam* ao se oporem, mas sem se excluírem, pois uma necessita da outra para ser inteligível.

São os extremos que se “tocam”. Tudo quanto é diferente revela o semelhante, porque onde há o diferente há o semelhante; onde *notamos* o diferente, separamos o semelhante e vice-versa. Assim, quando Parmênides afirmava na aparência o Ser, *atualizava* o semelhante *para virtualizar* (inibir) o diferente.

Parmênides evidenciava que a razão tende a atualizar o semelhante. Quando a razão, numa elaboração posterior, cria o conceito de identidade, o faz fundada no

semelhante, que é contemporâneo em todo o ato inteligível, porque a inteligência elabora dialeticamente a separação entre o semelhante e o diferente.[116] Inteligir é separar e dialeticamente complementarizar o racional e o intuitivo. Os racionalistas se tornam extremamente abstracionistas e, a nosso ver, erram rotundamente quando *reduzem* o intuitivo, o diferente, ao semelhante, isto é, quando explicam aquele por este, como quando explicam a qualidade pela quantidade. E erram rotundamente os irracionalistas, quando reduzem a razão a apenas uma função da intuição, deformadora da existência. Uma não exclui a outra, embora se oponham.

Assim, a visão tem um campo em que fixa e dá nitidez ao objeto; o que fica à margem, o que é *marginal*, como se diz na ótica, não é fixável, mas, por ele, se captam melhor os movimentos, enquanto o campo da fixação estaticiza. Nossa própria visão funciona dialeticamente.

Tudo quanto *fixamos* exclui o que lhe é marginal. Um movimento é mais bem apreendido com o "canto dos olhos", como se diz popularmente.

Qualquer leve movimento que se passa nesse campo marginal é logo perceptível e melhor que no campo central da fixação. Todo o ato de reflexão é uma demora. Para refletir sobre alguma coisa, é preciso pará-la em relação às outras. Os que afirmam que o semelhante não nos é dado pela realidade, como Grandjean, se enganam. Parmênides, e toda a tendência parmenídica, que é a predominante da filosofia ocidental, tinha seu fundamento. O ponto fraco estava em excluir o diferente, o heterogêneo, por não poder conciliá-lo com o homogêneo.[117]

Na multiplicidade das aparências dá-se o semelhante; do contrário, chegaríamos ao *diferente absoluto* para tudo. Mas o semelhante também exige e implica o seu contrário, o diferente, do contrário cairíamos no exagero parmenídico que tem sua consequência na concepção de Zenão de Eleia. A razão é uma função complexa, mas útil à vida, e não nega o instinto. A divisão da intuição e da razão é uma divisão dialética da operação da inteligência. A razão é utilitária também, porque ao preferir o semelhante (mais útil à vida que o diferente) favorece a vida, que é seleção para os homólogos, porque os seres vivos tendem a retornar ao que aprenderam a conhecer e a afastar-se do que ignoram.

Só as quantidades são comparáveis, e a razão da qualidade é o quantitativo da qualidade, o grau de intensidade, o que é quantitativamente redutível. Não posso comparar uma qualidade com outra, uma cor com um sabor, mas posso comparar um amarelo com um *menos* amarelo. Já vimos que, na quantidade, o acrescentamento *aumenta*; na qualidade, não. Um verde mais um verde não

formam duas vezes verdes, enquanto uma medida quantitativa e outra igual formam duas. Só posso comparar qualitativamente, como no caso do amarelo com o amarelo, quando há duas *qualidades especificamente iguais*. Então, o que eu comparo é o quantitativo: um objeto mais ou menos pesado que outro; um amarelo, mais ou menos amarelo que outro.

As qualidades são heterogêneas. Cada uma forma uma ordem, uma ordem própria, e quando se passa de uma qualidade para outra, passa-se de uma ordem para outra. Não comparo o verde com o pesado, a cor com o sabor. As quantidades, como qualidades, são incomparáveis e incomensuráveis. Quando digo que a cor tal é o resultado de tantas vibrações e comparo quantitativamente com outra cor de vibrações luminosas de menor número, eu comparo apenas o quantitativo, o *número* das vibrações, não a qualidade. Não se deve argumentar com as comparações estéticas, que falam de um som verde, ou de um som azul, porque não são comparações, mas transposições, substituições, metáforas.

Os psicofísicos quiseram comparar as qualidades sob a base da tensidade, reduzindo-as à extensão. A razão prefere a quantidade. E vamos mostrar por quê.

O que *aparece* é a qualidade.[118] Nós vemos objetos que são amarelos, azuis encarnados, pesados, leves, velozes, etc. A quantidade revela-se logo. A razão busca o mais firme, o mais sólido; não o que aparece, o que muda, cambia. Procura a quantidade, porque esta permite a comparação. Posso comparar quantitativamente um livro com uma mesa. Posso dizer que esta mesa tem 150 centímetros de largura, e o livro 15 centímetros. Posso comparar o livro com a mesa como quantidade, e dizer que aquela contém 10 destes livros de largura. Mas as qualidades já não o posso do mesmo modo. A razão procura explicar o qualitativo pelo quantitativo. Quando um racionalista expressa as qualidades diversas por meio de uma equação diferencial, sente-se como se tivesse atingido o mistério universal.

Para a razão, o *devir* é um mero deslocamento, transitividade; o dinamismo é apenas mecanicismo. Reduzindo a qualidade à quantidade, ela reduz o múltiplo à unidade, reduz o diferente ao idêntico.

No caso do mecânico, que citamos acima, a razão logo se depara com uma dificuldade. É que o mecânico exige um conceito misterioso para ela, que é a *força*, sua razão suficiente. Mas a força ultrapassa a razão, já exige a finalidade, outro conceito, que ela não pode facilmente apreender, senão por rodeios que examinaremos.[119]

A qualidade, por definição, tende para o diferente. Pela quantidade, a razão une, *sintetiza*. Émile Boutroux (1845-1921) combate o que chama de *racionalismo quantitativo*, que tende a reduzir a qualidade à quantidade.

> [...] A hipótese de uma quantidade pura de toda qualidade [...], mas que ideia se pode fazer de tal objeto? Uma quantidade não pode ser senão uma grandeza ou um grau de qualquer coisa, e essa qualquer coisa é precisamente a qualidade...[120]

Em suma: a quantidade é incompreensível sem a qualidade. Uma implica a outra. Onde há qualidade há quantidade, onde há quantidade há qualidade, pois são antinomias.

São dois conceitos, um da razão e outro da intuição, que se implicam dialeticamente. A abstração pura da quantidade, como da qualidade, leva a um "impasse" da razão, como se vê no racionalismo. Ambas abstratamente (separadamente) tornam-se ininteligíveis. Concretamente consideradas (dialeticamente), em conjunto consideradas, completam-se. É mais um antagonismo que se complementa, porque é resultado do funcionamento dialético da inteligência, como o vemos na *Psicologia* e na *Noologia Geral*.

## *Imutabilidade e mutabilidade (câmbio)*

Os racionalistas, ante a mutabilidade, procuraram o que não mudava, o imutável. Platão concebia acima deste mundo a esfera imutável das formas. A esfera da mutabilidade é a dos seres que se transformam, sensíveis e perecedouros. O ser é imutável, e é o grau de imutabilidade que dá valor às coisas. O conceito de imutabilidade revela-se na oposição ao de mutabilidade, que nos é dado pela intuição.

Essa imutabilidade, procurada atrás de tudo quanto existe, é o *ponto de apoio* que buscam os filósofos da incondicionalidade, de que já tratamos. O que muda, o que cambia, é algo que é fixo, no fundo. É um grande desejo vital de conservação de nós mesmos que leva a nossa razão (que em nada nega os nossos instintos) a afirmar a permanência. Heráclito foi o primeiro entre os gregos a afirmar a mutabilidade de tudo. Mas a reação de Parmênides não se fez esperar, e essa reação imprimiu a marca de toda a filosofia ocidental. Só modernamente, com Hegel, Bergson, William James, Nietzsche, retorna o tema da mutabilidade para a filosofia. Mas todos eles, no fundo, afirmaram algo de imutável: a lei suprema da Ideia, em Hegel; a "vontade de potência", em Nietzsche; a "matéria", para os materialistas, etc.

O que nos revela a realidade, graças à ciência, é que há mutabilidade, mas essa mutabilidade *não é igual para todos os fatos*.

Não podemos compreender uma mutabilidade absoluta das coisas finitas, nem uma imutabilidade absoluta. Ainda aqui não podemos fugir às antinomias, aos antagonismos dos dois conceitos que se opõem, que permanecem antinômicos. Não concebemos o *ser* sem o *sendo*, este sem aquele. Mas, compreendendo ambos como conceitos dialeticamente antinômicos, como elaborados pela dialética do nosso espírito, podemos também compreender a sua complementaridade. Ante qualquer um dos extremos, encontramo-nos ante um obstáculo, que é a sua "negação". Podemos compreender o ser como imutável enquanto ser, como forma que é, e não um tornar-se em nada. Mas essa compreensão não exclui a positividade da mutação dos entes finitos. O ser é sempre ser, mesmo quando é ora isto, ora aquilo.

Não podemos compreender que algo seja mutável sem concebê-lo como pertencente a algo imutável. É que não podemos romper com o concreto, esgrimindo conceitos que são apenas abstratos.[121]

## *Imobilidade e movimento*

Para estes conceitos podem servir os mesmos argumentos já expostos anteriormente. Ernst Mach (1838-1916) anunciou uma lei da Economia do Espírito, mostrando que a razão é uma função coordenadora e poupadora do espírito. A toda variabilidade das diferenças que nos dá a intuição, a razão procede economicamente, reduzindo tudo a classes cada vez mais homogêneas.

Se examinarmos as diversas religiões, veremos que predomina nelas, com raríssimas exceções, a ideia da imobilidade. Toda ideia de perfeição está ligada à ideia de imobilidade. A ideia de perfeição implica a do acabado, do consumado, do que chegou ao fim, do que não varia mais. Não se concebe que se toque numa obra perfeita, que se mude, que varie.[122] Só o imperfeito se move e as diversas concepções religiosas, para explicarem a mobilidade das coisas, afirmam a imperfeição das coisas. A mobilidade é o atributo da imperfeição.

A razão, para conceber *racionalmente* o movimento, o decompõe em posições imóveis, isto é, o reduz a uma espécie de imobilidade descontínua, como pontos de imobilidade, como uma sequência de imobilidades por entre imobilidades.

Aristóteles concebe Deus em si mesmo, ato puro, imóvel, eterno, que atrai, por sua absoluta perfeição, a matéria, que é potência e que aspira atualizar-se. Platão

tem uma ideia imóvel do seu mundo das formas. Essa é a opinião predominante, e não iremos discuti-la agora, pois o platônico é diferente, e bem diferente, do imobilismo aristotélico.[123] Hoje estamos na face das filosofias da mobilidade, de que já falamos. As teorias modernas da ciência preferem afirmar um movimento primordial em vez de repouso. Salienta Bergson ser mais fácil compreender o repouso, partindo do movimento, que o movimento partindo do repouso. Não julgamos assim, e um simples raciocínio o comprova. Se partimos de um movimento primordial, nunca podemos chegar ao repouso, porque o repouso seria a paralisação do movimento, e a paralisação deste exigiria uma de duas: que o movimento se reduzisse ou que encontrasse uma força contrária. Ou se reduziria espontaneamente ou por efeito de um contrário. No primeiro caso, como se daria a redução do movimento? Por desgaste, por cansaço? Vê-se facilmente que essas explicações seriam ingênuas, pois o movimento não poderia deixar de realizar-se, a não ser por seu contrário, que lhe resistisse.

No segundo caso, teríamos de admitir o repouso como contrário coexistente do movimento. Não se pode tirar o movimento do repouso, nem o repouso do movimento. Querer escamotear um pelo outro é o que fizeram alguns filósofos. Não poderíamos chegar à ideia de movimento sem a de fixidez. Poder-se-ia argumentar com o relativismo: há movimentos maiores ou menores, e a fixidez seria apenas uma aparência, porque *tudo se move*. A mobilidade é o postulado das filosofias mobilistas da atualidade.

Se só compreendemos e sentimos o movimento por uma negação dele – por exemplo, como num trem sentimos mais o movimento quando paramos ou, no início, quando ele se põe em marcha –, nunca poderíamos chegar a estabelecer um mobilismo absoluto, porque cairíamos numa abstração absurda. Todo ser extensivo tem um movimento, mas este não pode ser absoluto, um movimento sem escalas.

Mas a razão dos racionalistas não compreende o movimento sem imobilidades, sem decompô-lo em *posições*, e estas implicam *fixidez*, *lugar*, o que sempre indica imobilidade.

Vemos, assim, que o estranho diálogo do espírito (esse diálogo entre a razão e a intuição) prossegue aqui. Esses dois conceitos são antinômicos. Nosso espírito os formula como antagonistas, mas sempre revela que não pode entendê-los, nem compreendê-los, afinal, senão afirmando um pela afirmação também do outro, que é a sua negação. Quando atualizamos o movimento, virtualizamos um pela escamoteação do outro, caímos numa incompatibilidade da razão.

## *Ser e devir*

Na filosofia clássica, reinou soberana a ideia do Ser, o ser imutável, o ser absoluto, perfeito, imóvel, eterno. A intuição revela-nos o devir, o vir-a-ser constante das coisas, as transformações que elas sofrem. Mas a razão procura, atrás do devir, o ser, porque em tudo que se transforma deve haver alguma coisa que não se transforma, alguma coisa de fixo.

Já estudamos a ideia do Ser, essa ideia que surge sempre quando a razão se depara com o devir. Estamos hoje numa fase da filosofia em que o devir predomina, em que a ideia do Ser conhece um momentâneo recuo. Mas tal não impede que ela retorne na obra dos filósofos com a mesma exigência que surgiu na obra dos eleatas. É outro diálogo. O mundo do acontecer cósmico nos leva, pela intuição, à afirmativa do devir e, pela razão, à afirmativa do ser. Mas como chegaríamos a compreender e criar um e outro se esse acontecer não nos aparecesse como opositório, como antagonista? E quando queremos afirmar um para negar o outro, caímos fatalmente numa aporia. Afirmar o devir é afirmar o ser. Não fugimos a essa complementaridade quando queremos entender a linguagem da existência.[124]

## *Eternidade e tempo*

Já examinamos a ideia de tempo e vimos que, para muitos, é uma espécie de espaço interiorizado, como o espaço seria o tempo exteriorizado. Muitos consideram o tempo uma parte da eternidade, como se a eternidade fosse um tempo sem fim. Não; a eternidade é oposição do tempo, é negação do tempo. Platão dizia que “o tempo é uma imagem móvel da imóvel eternidade”.[125] E esse enunciado é suficiente para se compreender o que entendem por eternidade os racionalistas. O tempo dá-nos a ideia de sucessão. Entre o passado e o futuro temos o presente. Cada instante que passa *substitui* o instante passado. É essa a característica que distingue o tempo do espaço, porque, no espaço, há acumulação, coexistência. No tempo, um instante não coexiste com o outro; um instante substitui o outro. Não podemos reverter o tempo, tornar o passado para o presente e este para o futuro. No espaço, ao contrário, podemos medir um corpo, vê-lo, apreciá-lo de um lado para outro, porque há simultaneidade e reversibilidade. Pois bem, a eternidade seria um presente constante, um presente coexistente em todas as suas faces: um tempo em que os instantes coexistem, são simultâneos. A razão, para compreender o tempo, precisou espacializá-lo, e assim

medi-lo. Assim como o tempo é o campo de ação da intuição, o espaço é o campo de ação da razão.

Para negar o tempo, que é mutável, corredio, fluente, a razão construiu o conceito de eternidade, como a espacialização absoluta do tempo.[126]

A física moderna precisou incluir o tempo e criar o complexo tempo-espacial para compreender o movimento. As ideias de desaparição, de destruição, de modificação, de transformação, implicam sempre o tempo. O presente faz-nos desejar um presente que se eternize. É a vontade irresistível de viver que nos avassala, nessa fome de eternidade do ser humano, como é comum dizer-se. Os místicos afirmam que através do presente, na ascese, o homem comunga com a eternidade, em rápida e profunda contemplação.

A ideia de eternidade domina, no entanto, o espírito humano. Spinoza queria considerar o universo do ângulo da eternidade, *sub species aeternitatis*. A filosofia clássica, que é marcada pelo espírito de Parmênides, é uma filosofia da eternidade. A própria ciência não foge a essa espacialização do tempo, quando o considera homogêneo, para distingui-lo do tempo heterogêneo da psicologia. Bergson dizia que a noção de tempo da ciência era uma representação espacial e deformada do tempo real.[127]

## *Necessidade e contingência*

Salientamos que, para muitos filósofos, não é absolutamente forçoso que entre as coisas ligadas pela necessidade exista sempre uma relação de causa e efeito, pois esta é contingente e é tirada da experiência.

O conceito de necessidade é um conceito racional e encontra fundamento na experiência. A ideia de necessidade opõe-se à de contingência. É necessário o que não pode ser de outro modo.

Ora, a experiência nos mostra a contingência, as possibilidades de os fatos serem de outro modo. A relação de necessidade estabelecida entre dois termos de uma relação é estatuída pela razão.

Necessário é o que não pode deixar de ser como é. Temos a impressão de que todos os seres poderiam não ser. Este livro, que temos aqui, *poderia* não existir. Todos os seres têm possibilidades, e a possibilidade é do ser de tudo quanto há. Como qualquer ser não tem apenas uma possibilidade, mas muitas, e apenas algumas se realizam, podemos admitir que, em vez desta, outra poderia ter-se

atualizado, o que leva a aceitar a contingência dos acontecimentos, que *sucedem deste modo e poderiam suceder de outro*. Mas, se assim se dá, pergunta a razão: qual a razão suficiente para se dar assim e não de outro modo?

Há de haver uma razão. E esta é a necessidade. O homem é um criador de possibilidades; sonha, imagina, inventa. Todos os que desejaram dominar os homens foram sempre necessitaristas. As doutrinas políticas e religiosas, quando aspiram ao mando supremo, afirmam a necessidade, a inexorabilidade dos acontecimentos, que, transformada em consciência, é a preparação do homem às algemas. A ideia da necessidade é essencialmente racional, e está contida no encadeamento conceitual da razão que já estudamos.

A ciência, verdadeiramente, não é um conjunto de causas e efeitos, mas de leis, que são a expressão de um encadeamento universal e necessário entre os diversos fenômenos. Mas o que vemos hoje, na ciência moderna? Vemos que o princípio de lei, como expressão de um encadeamento necessário, perde a sua força. A ciência começa a abandonar a ideia necessitarista de lei. A psicologia, a sociologia, a biologia, a pouco e pouco, compreendem que naquele conceito havia uma visão parcial, profundamente racionalista da necessidade. A ciência moderna penetra decididamente no terreno da contingência. Busca os "invariantes", que já não têm aquela rigidez de necessidade. É que o conceito de necessidade, como abstração da razão, encontra a oposição da existência, que é contingente. A mesma antinomia se apresenta aqui. Um conceito é incompreensível sem o outro, um limita a compreensão do outro. A afirmação de um exige a afirmação do outro, que o nega. Só uma visão suprarracionalista, como a em que nos colocamos, permite que compreendamos essa complementaridade, essa natural contradição da existência, que nos aparece como necessária e contingente, porque ambos conceitos expressam apenas abstrações da realidade. Neste instante, em que o contingentismo retoma seu lugar na ciência moderna, é estranho que se formem e queiram predominar doutrinas necessitaristas, unilaterais, portanto.

## *Determinismo, indeterminismo e liberdade*

Não vamos aqui expor a longa polêmica entre os deterministas e os livre-arbitristas. Esse problema se desloca desde o momento que compreendamos que o determinismo é um conceito da razão, que decorre dos seus princípios já estudados e analisados, e a ideia da liberdade nos é dada pela intuição, pela intuição direta, que cada um de nós tem de sua própria experiência.

Goblot, em seu *Vocabulário*, assim define *determinismo*:

> Doutrina segundo a qual todo fenômeno é determinado pelas circunstâncias nas quais ele se produz, de forma que, dado um estado de coisas, o estado de coisas que lhe segue, dele resulta necessariamente.[128]

No estudo que fizemos do princípio de causalidade, examinamos o conceito de causa e efeito e as suas relações. A fórmula do determinismo, como já vimos, é *causa aequat effectum*, causa = efeito, ou efeito = causa, ou ainda: a soma dos antecedentes = consequente, ou consequente = soma dos antecedentes. Mas a causa e o efeito sucedem no *tempo*, e eis aqui um elemento importante que modifica tudo:

Causa + tempo = efeito;
ou soma dos antecedentes + tempo = consequente.

Já não podemos reverter a fórmula porque o *tempo é irreversível*, porque o tempo não é um elemento estático, transportável.

Dessa forma, não há semelhança *qualitativa* entre causa e efeito, mas apenas de semelhança *quantitativa*. Ora, como a razão dos racionalistas prefere sempre a quantidade e quer reduzir tudo a esta, julga que pode reduzir o efeito à causa, igualizando-as. Mas essa igualização é apenas abstrata, porque, se examinamos bem, também não procede, pois há mutação qualitativa.

Se dizemos: H2 + O = H2O (água), realmente parece estar no segundo termo tudo quanto continha o primeiro. Tudo que tinha no antecedente está no consequente, *qualitativamente* diferente. Duas moléculas de hidrogênio, com uma de oxigênio, formam uma molécula de água. Mas a água é qualitativamente diferente. O efeito é igual à causa apenas quantitativamente.

Rudolf Clausius (1822-1888) enunciou este axioma: “O calor passa de um corpo quente a um corpo frio e não em sentido inverso”.[129] Toda a natureza nos mostra a irreversibilidade dos fenômenos. A mudança se faz numa única direção. Não podemos reverter a história, e esse é o sentido que hoje toma toda a ciência e todo o saber: o reconhecimento da historicidade de tudo quanto sucede.

A noção de causa e efeito é dada pela experiência, mas a sua ligação necessária é dada pela razão, através do princípio de razão suficiente que domina o mundo lógico. O princípio de identidade, aplicado ao tempo, gerou o princípio de causalidade, essa “cômoda” hipótese de trabalho, na frase de Henri Poincaré (1854-1912), útil e indispensável como foi para o desenvolvimento da ciência, que hoje a supera para ingressar num campo dialético, que dará melhores frutos, evitando a falsa interpretação quantitativista desse princípio.

Estabelecido o determinismo *físico*, foi ele por racionalistas modernos levado para o campo psicológico, irredutível ao primeiro. Ademais, no próprio campo da física já se entrevê a possibilidade de estabelecer *certo* indeterminismo, o que é importante salientar.

Que nos mostra também esse diálogo entre o determinismo e a liberdade na psicologia e na ética, senão as antinomias de que tanto temos falado?

Mas o conceito de liberdade não se esgota, aqui, apenas no sentido de negação do determinismo rígido. Este tema é hoje mais rico, e permite maiores penetrações no campo da ciência do que muitos julgam, o que não seria possível tratar ainda neste livro.

## *Atualidade e potencialidade*

Já vimos que a potência surgiu com sua participação de realidade, num mundo em que predominava, como era o mundo grego, a visão atualista dos fatos. A metafísica tradicional, com raras exceções, concebeu o mundo como um bloco imutável e eterno, dois conceitos da razão, e atributos que ela concede à realidade total. O que as coisas são, e como são, foi sempre considerado como realidade, enquanto o que podem ser ou poderiam ser não mereceu da razão um interesse maior.

Assim, a ideia de Deus, para Aristóteles, como Ato puro, totalmente ato, é, ao mesmo tempo, a ideia da identidade e da perfeição; e a matéria imperfeita, indeterminada, é potência, que recebe de Deus a forma que a modela, que a transforma em ato. A ideia de potencialidade sempre foi uma ideia obscura, misteriosa, algo que se não pode ver, como o ato, ininteligível. Como compreender que uma semente se transforme numa árvore sem aceitar uma relação de causa e efeito? A potência não tem extensão, não tem forma, não tem quantidade. Mas como conceber a realidade apenas como ato, se tudo quanto se dá é uma constante transformação? Portanto, o que é, agora e aqui, não é tudo quanto é, porque o que é muda, cambia, se transforma. A razão não pode compreender o tempo sem espacializá-lo. Também a razão não pode compreender a potência (no sentido aristotélico), sem o ato. Dessa forma, a potência está subordinada ao ato, mas o ato finito é incompreensível sem a potência de ser isto ou aquilo. Eis-nos em face de outra antinomia insolúvel, porque ambas são imprescindíveis para a compreensão de uma e de outra.

Giordano Bruno (1548-1600) quis vencer essa dificuldade, concebendo Deus como ato infinito e como potência infinita. Assim, Deus é eternidade, mas também *poder-ser* e *poder-tudo*, por ser onipotente, por ter em si, infinitamente, toda a potência. Essa opinião de Giordano Bruno, que a obteve de Nicolau de Cusa (1401-1464), influenciou decisivamente na concepção do mundo de Spinoza.

Toda a existência é um diálogo entre a potência e o ato, a passagem misteriosa da potência para o ato, cujo ato é potência de outro ato, e essa passagem é o *devir*.

O antagonismo entre a potência e o ato nos revela a antinomia entre os dois conceitos: *ato*, conceito da razão que quer ver, delimitar, fixar, quer o realizado; e *potência*, que é da intuição, que assiste, que apreende a transformação, a passagem, a mutação.

## *Espaço e força*

Eis o conceito mais importante da razão: o espaço. E também o mais importante da intuição: a força. Podemos salientar agora a distinção entre o *espaço abstrato*, que é um conceito da razão, e o *espaço real*, que nos é dado pela experiência. Os principais caracteres que os distinguem foram expostos por Grandjean, e julgamos conveniente reproduzi-los, pois nos mostram as fundamentais diferenças entre ambos.

| | |
|---|---|
| É vazio. | É cheio. |
| As formas são imóveis. | As formas que o povoam são móveis. |
| As figuras têm três dimensões. | As figuras têm quatro dimensões e talvez muito mais. |
| As figuras são nítidas, definidas, distintas, indeformáveis, perfeitas, simbólicas. | As figuras são mutáveis, dependentes umas das outras, transformáveis, imperfeitas e só representam elas mesmas. |
| Os corpos são aqui todos sólidos. | Aqui os corpos ora são sólidos, ora líquidos, ora gasosos. |
| As figuras aqui são incolores ou de uma vaga cor indefinível. | Aqui as figuras são todas coloridas. |
| Aqui é o mundo da geometria. | Aqui é o mundo da física. |

O espaço abstrato é o espaço real, visto pela razão; o espaço real é o espaço visto pela intuição. A razão, quanto mais se afasta do concreto, mais se aproxima da verdade. Assim, quanto mais se afasta do singular, deste ao particular, e deste ao geral, mais se aproxima ela da realidade absoluta, da realidade suprema, o Ser. Este é o pensamento dos racionalistas.

O espaço da razão, espaço vazio, é o *nada*, é o nada onde se processam as existências. Tirai os corpos e tirareis o tempo e não restará senão o *nada*. O espaço é o nome que a razão dá ao nada. Meditai bem sobre esta afirmativa e vereis quanta significação ela encerra. Aqui, não podemos pedir que penetreis com a razão, mas com a vossa própria afetividade, com a vossa mais profunda intuição afetiva, porque aqui não penetra mais a intelectualidade nem a inteligência racional. Sentireis como um frio que vos penetra o ser, e que vos repele esse nada. Será a existência, em vós, que se afirmará. Mas é possível, também, que esse nada exerça uma atração, que vos avassale, como um desejo de não ser. Talvez alguns possam viver essa imensa contradição da existência, esse lutar do que existe contra o não ser. E se tal viverdes, estais certos de que sois intérpretes, então, no momento mais trágico de toda a existência, e também no mais fecundo para as mais extraordinárias experiências que ainda vos oferecerá a filosofia.

***

Leibniz modificou, totalmente, o velho conceito de força, como *impulsão*, para o de força como *expansão*. A força, que está contida nos corpos, é também potência, mas potência não já no sentido apenas passivo, mas no sentido ativo, como o aceita a física moderna. A força é um conceito estranho à razão, porque é misteriosa e oculta. Para conhecê-la, ela a reduz aos seus efeitos, mede-os, *espacializa-os*. Mas a força não é o instinto estático do espaço abstrato, e sim o dinamismo infinito, o dinâmico, a intensidade em ação. Com a concepção abstrata do espaço chegareis ao nada. Mas a existência é afirmativa. O dinamismo (a força) afirma. Esses dois conceitos se opõem, mas se complementam, pois não podeis compreender o conceito de força sem o conceito de espaço abstrato da razão. Estamos agora em face de outra antinomia.

## *A substância e o eu*

Já falamos muitas vezes da substância e do Eu. Aqui a antinomia não é tão fundamental como nos outros casos. A nosso ver, há aqui um ponto de

interferência entre a intensidade e a extensidade. Despojando o que se dá de todas as formas mutáveis, a razão constrói o conceito de substância, imutável, imperturbável ante o cambiante, como já vimos. O Eu, como mais profundo, como profundamente existencial, como espectador do drama da existência, tem esse caráter substancial, como é exposto na psicologia. Esse [é] o motivo que nos levou a considerar que, entre a substância, como conceito da razão, e o Eu, como conceito da intuição, há um ponto de interferência entre a extensidade, própria daquela, e a intensidade, que é própria deste.[130]



# 6. Dualismo antinômico como visão científica e filosófica do mundo

Depois das exposições sobre a intensidade e a extensidade, e das análises sobre o funcionamento da razão e da intuição, da antinomia entre o semelhante e o diferente, não repisaremos mais estes pontos já sobejamente tratados, senão para acrescentar mais alguns aspectos que permitam nos coloquemos em posição cômoda para uma análise mais aguda da realidade.

Já falamos sobre a ação seletiva que executa a vida. Todo ser vivo está em oposição permanente com o meio ambiente. Procede uma seleção, recusando os elementos exteriores que lhe são prejudiciais, captando os que os beneficiam, num processo complexo de ações que se complementam cada vez mais, à proporção que o ser vivo ascende na escala animal. Essa atuação pode ser mecânica ou consciente, carregada de cegas seleções ou inteligente. Para tal atividade possui o ser vivo órgãos analisadores, sensibilidades diferenciadoras, atos heterogêneos. Ante a multiplicidade de estímulos do meio ambiente, o ser vivo aceita transformações rápidas e contínuas, e o metabolismo da vida se processa pelo movimento de substâncias e pela rejeição de outras, e pelas transformações físico-químicas em que elas são operadas. Em suma, há um dinamismo intensivo extraordinário, mas um dinamismo do “todo” – e não só da parte –, do todo orgânico que domina as partes, o que dá lugar a compreender, futuramente, de modo melhor, o conceito de finalidade. O ser vivo não aceita e não repele senão em função do todo, e não só da parte. O ser vivo forma um todo que domina as partes, que marca a direção do dinamismo geral. Foi tal fato que

preocupou os filósofos e os levou a facilmente justificarem a aceitação de uma *causa final*, porque em todo fenômeno biológico tal domínio sobre a parte é transparente.

Que se observa na matéria viva? Observa-se a passagem do homogêneo para o heterogêneo. Um corpo mineral é homogêneo: um calcário, um metal, etc.; um corpo vivo é uma heterogeneidade, desde o mais simples infusório unicelular até a complexidade de um corpo vivo superior. Na matéria viva, há uma diferenciação constante, trocas internas complexas, uma seleção indefinida, ora a vitória do mais forte, ora a assembleia de forças para uma vitória comum, necessidade das mais opostas, uma dupla corrente antinômica de determinismo e de indeterminismo, uma transição constante da potência para o ato. Esse processo, dinâmico, oposto, da vida, foi repelido pela razão enquanto não pôde compreendê-lo dialeticamente, e esse [é] o motivo por que essa oscilação dos contrários não podia ser aceita pela ciência do século passado.

Quando surgiu o movimento dialético de Schelling e de Hegel, e toda a metafísica construída após a análise das contradições, não se julgue que tal movimento tinha por finalidade instituir ou estabelecer, como válida, essa luta de contrários, esse opor-se, que é a característica de todo existente finito, e que, no fenômeno vivo, assume perspectivas mais vastas e mais intensas. Schelling estabeleceu a contradição para liquidá-la. Que é a síntese desejada senão mais um imperativo da razão no seu sentido unívoco e parcial, procurando um terceiro termo, na imanência, que liquidasse a oposição?[131]

Toda a dialética triádica (isto é, que aceita o terceiro termo, a síntese) procura solucionar o conflito pela negação deste; tende, assim, à vitória final da identidade, abstração máxima, suprema da razão, como já tivemos oportunidade de examinar.[132] (Hegel também poderia ser considerado assim, mas preferimos fazer reservas neste aspecto, pois o julgamos diferentemente do que em geral se considera. A dialética de Hegel é mal compreendida, e mereceria um estudo à parte e de tal vulto que ultrapassaria os limites deste livro. Tal estudo, que já fizemos, será de futura publicação).

Já vimos que o conceito de identidade surge como oposição ao heterogêneo, ao diferente. Ante um diferente possível (este como virtualidade), a identidade se impõe como atual.

O que é, e quer permanecer como tal, opõe-se ao que quer e pode negar-se como tal. Se A é antagonista de B (A *tese* e B *antítese*), e se A e B se unem ou se fundem em C, fazem passar, então, de uma não identidade (pois A é oposto a B) a

uma identidade (pois A passará a identificar-se com C e, portanto, com B, que passa a identificar-se com C, também). Então, o antagonismo de A e B desaparece para surgir a identidade C que, como identidade, é oposta à não identidade de A e B isoladamente. E se em C a não identidade A e B desaparece, resta sempre a vitória da identidade, o que existia de identidade em A e em B. A síntese não é um dinamismo conciliador de dois dinamismos antagonistas, mas apenas um dos dinamismos antagonistas.

Na síntese, há identificação. Então, neste caso, termina o antagonismo de não identidade, de diferenciação havida entre A e B, em C. Ora, tal não se dá na natureza, como muito bem o mostra a ciência. Na *Dialética*, expomos o que realmente se dá.

***

Enquanto indivíduo, o ser vivo singular é diferenciado e instável, um processo de identidade, de quedas constantes de potencial, de desnivelações, de constantes transformações.

Observe-se este ponto importante: o indivíduo rompe os laços da espécie. Cada elemento do indivíduo é uma negação e uma diferença de potencial, como o mostrou Lupasco. A heterogeneidade intensiva passa ao ato e virtualiza a homogeneidade. E veremos como isso é o que realmente se dá. À proporção que os seres vivos vão ascendendo na escala animal, vão rompendo as cadeias do passado, vão libertando-se dos reflexos brutos. O sistema nervoso torna-se mais complexo, a inteligência vai substituindo o instinto, e cria-se uma multiplicidade cada vez mais viva de escolhas. O que há de extensivo, de heterogêneo (como o tropismo, o automatismo), etc., torna-se cada vez mais fraco. Não é a vida um impulso dialético, heterogêneo? Domina, aqui, a heterogeneidade analítica, a diferença de potencial, a intensidade negadora, mutação contra o *mesmo*, o diferenciado. No fenômeno vivo, há uma superação com vitórias da intensidade sobre a extensidade. Que prova a ciência com Woodruf, Sergei I. Metalnikoff (1870-1946), Bodyreff, se não que a heterogeneidade é a base do desenvolvimento da vida, mostrando quanto a monotonia leva os animais à insensibilidade?

E Georges Bohn (1868-1948) nos mostra que, com a perda da heterogeneidade, quando o organismo não conhece mais as mutações, quando a heterogeneidade passa a dominar, então sobrevém a morte, que é um longo processo de vitória do homogêneo. Neste caso, poderíamos ver na vida essa luta constante e mais intensiva entre os dinamismos opostos de homogeneidade e de heterogeneidade.

Um a vida, outro a morte. Dessa luta, cabe a vitória final à morte, quanto ao indivíduo. O homogêneo vence. Esse é o aspecto trágico da existência, e também o aspecto trágico da dialética antinomista. A extensidade triunfa sobre a intensidade no objeto, no mundo exterior, mas a intensidade conhece seu triunfo no vital, no sujeito.

Mas revela-nos a microfísica atômica que a ordem dinâmica passa a inverter-se nos fenômenos microfísicos, no mundo subatômico. Há, assim, no físico-químico, a vitória da homogeneidade; no vital, a vitória da intensidade, e no mundo da microfísica, a vitória novamente da intensidade. As ordens dinâmicas se invertem. Só que, no mundo orgânico, essa ordem dinâmica se diferencia da que se observa no mundo microfísico pela influência maior do todo orgânico sobre a parte, enquanto, na microfísica, tal não se dá na mesma intensidade. E, então, quem nos poderá dizer que o que morre em nós é o mineral que se homogeneiza, e que algo, que forma a nossa intensiva vida nervosa, não ultrapassa a esse processo de homogeneização, permanecendo heterogeneamente intensiva, segundo sua ordem de intensidade, além do mineral, do inorgânico vitorioso, do homogêneo quantitativo? Não se abrem aqui novas perspectivas para a metafísica, novas possibilidades de investigação, que permitiriam estabelecer uma supervivência do intensivo ao corpo apenas como mineral?[133]

Fundado nos elementos que oferecia a ciência do século passado, muitos poderiam afirmar o termo da nossa vida na morte do corpo, na vitória do homogêneo sobre o heterogêneo, do extensivo sobre o intensivo. Mas perguntamos: em face da ciência, em face da dialética que permite a observação e o estudo de forças novas, de dinamismos em oposição, pode alguém, fundado nessa ciência, afirmar a concepção do século XIX?

Pode alguém, hoje, fundado na ciência, ter a força de convicção de que o que somos de intensivo seja perecível apenas com a vitória da homogeneidade mineral, inorgânica, que há em nós, numa oposição constante ao que há de heterogêneo e intensivo, que escapa às medidas estreitas do racionalismo?

Estas perguntas cabe à metafísica resolver. Nós, apenas, por ora, queremos colocá-las.

Todo ser vivo aponta um “estar separado no cosmos”, mas isso não quer dizer isolamento absoluto. Tal fato se verifica menos nas plantas, mais nos animais, e superiormente no homem. Este excede como ser que se separa. Esse processo é dinâmico, crescente ou decrescente. Verifica-se no povo que se separa, na tribo, na casta, no clã, na família, no indivíduo, que se separam. Este processo atua

numa busca aos homólogos, como se vê na formação das sociedades secretas, entre jovens (tribos primitivas), nas sociedades de sexo, etc.

Esta busca dos *homólogos*, para a constituição dos agrupamentos, dá a falsa impressão de um espírito coletivo de extraversão, quando, na realidade, é uma concentração pela preferência dos *homólogos*, um separar-se dos *heterólogos*. Tal fato verificável na sociologia tem correspondentes na físico-química e em outros campos do conhecimento.

O asceta individual é o exemplo *último* do que não tem *homólogos* ou em que estes são raros, e busca a maior separação possível dos heterólogos. É a separação máxima, o separar-se dos outros para fundir-se em Deus ou, então, no retorno ao cosmos, tornando-se, não parte integrante, mas o próprio cosmos, atingindo, assim, a homologia mais elevada.

Mas atingir essa homologia, no caso da separação, é um ato também de diferenciação ao mesmo tempo que de semelhança. Se o homem se afasta dos diferentes é para afirmar a sua diferença e, por isso, procurar os iguais, mas esse mesmo ato aumenta a diferenciação entre os homólogos, e o que deles se diferencia. Desta forma, a busca dos homólogos é um ato de oposição; toda afirmação de semelhança é uma afirmação de diferença. A seleção vital é um diferenciar-se pela busca do semelhante, é um heterogeneizar-se pela homogeneização das funções, as quais, por seu turno, são heterogeneizações entre si, por homogeneizações funcionais, e assim por diante.

O ser vivo procura o igual para afirmar-se, para defender-se. Com isso, diferencia-se mais do meio ambiente, porque, à proporção que se afirma, opõe-se ao meio ambiente. Suas funções orgânicas se repetem, se homogeneizam, mas, ao procederem assim, se heterogeneizam, pois o homogeneizar da função anabólica diferencia cada vez mais a catabólica. Cada função homogeneizada aumenta a heterogeneidade do organismo. A homogeneização da visão diferenciou-se totalmente do tato, assim também a do sabor, etc. A homogenização dos órgãos analisadores (os sentidos do ser vivo) conduz ao aumento da heterogeneização do ser vivo. Esse é o aspecto dialético que realiza uma verdadeira divisão de trabalhos das funções.

***

O homem é uma potência que encerra em si muitas possibilidades, que se atualizam ou não. Nas suas manifestações, o homem expõe algumas das suas possibilidades, através de pontos de vistas, opiniões, teorias, etc. Podem elas não

“ressoar” numa época, mas ter, contudo, significações noutras, quando as condições reais forem favoráveis. É por isso que sempre encontramos um “precursor” em tudo quanto construímos, e por isso se diz que “nada há de novo sob o sol”. Tudo o que temos e o que teremos já tínhamos em potência no homem primitivo.

Tal opinião nos pode levar à construção de uma “teoria das ressonâncias”. Assim, uma ideia “ressoa” somente quando encontra condições reais que lhe emprestam maior significação pelo conteúdo que lhe dão. Essas condições reais modelam a ideia. As previsões, em geral, são modeladas pelas condições *reais* de uma época. Como poderia alguém, na Idade Média, conceber a radiofonia a não ser concebendo anjos ou forças semidivinas que repetissem os sons pelo espaço?

Examinem-se as previsões em qualquer tempo. A possibilidade de o homem voar foi prevista em muitas épocas; mas jamais seria possível conceber o avião, como o temos hoje, em tempos recuados. A ideia poderia surgir, mas as condições reais não podem ser previstas com tanta facilidade. Por isso as previsões só “ressoam” quando encontram condições reais para se tornarem aceitáveis. O gênio tem sido, neste terreno, aquele que tem ideias que encontram condições reais no futuro, isto é, ideias que só ressoam no futuro. Na vida social, uma teoria, sem bases reais, não pode ressoar. Junte-se agora mais este pensamento: serão as bases reais reconhecidas em uma época as únicas reais? Não haverá outras não reconhecidas? Desta forma, nos cabe uma interrogação: há condições reais que não são devidamente apreciadas? E que são apreciadas por grupos reduzidos, por indivíduos isolados? Neste caso, um gênio poderia ser reconhecido em sua época por alguns elementos isolados, mas só terá a sua influência maior quando as condições reais favorecerem para que ressoem as suas ideias. Assim, muitas opiniões, julgadas sem base real, apenas demonstram a incapacidade de muitos *verem* essas bases. Cada realização do homem já estava em potência no homem anterior, e cada realização amplia a potência pela criação de novas possibilidades. Se observarmos bem, verificamos que o homem só se tornou realmente homem ao *acreditar em suas possibilidades*.

O homem só é homem porque conhece e crê em suas possibilidades; é um animal criador de possibilidades, atualizador de suas possibilidades, por isso evolui, transforma-se, cria. Procede como um “contingentista” e não como um “necessitarista”.[134] Dessa forma, o homem não se satisfaz apenas em esperar. Ele procura, intervém, quer transformar.

Não é o querer também uma manifestação desse contingentismo, desse sentir-se contingente, no homem? Querer algo não é acreditar numa possibilidade? Não é buscar atualizar uma possibilidade que existe apenas como possível? A vontade, como capacidade de avaliar valores, manifesta-se no homem porque [este] é um animal consciente das possibilidades. O querer é canalizado pela vontade, porque o querer é primitivo, por isso encontramo-lo também nos animais. Não se encontraria certa diferenciação, pelo menos em parte, entre o querer e o desejar no campo da própria possibilidade? Não há, no querer, crença na base real da possibilidade, e no desejar o reconhecer a possibilidade como possível em grau menor?[135]

Quando reconheço, pelo conhecimento, uma possibilidade, meu querer pode ser mais seguro, pode ser escolhido. A "liberdade" do meu querer pode assim ser compreendida como o maior conhecimento da possibilidade? Nesse caso, a liberdade estaria na razão direta do conhecimento humano. A própria crença influiria, também, no querer. O acreditar mais fortemente na possibilidade permitiria um querer mais "livre". Dessa forma, reconheceríamos no querer o condicionamento de vários elementos, de várias influências e, ao mesmo tempo, uma liberdade de escolha pelo sopesamento de possibilidades diversas, que é a vontade. Assim, o conhecimento pode dar-me a perceber que é possível apreender-se uma língua. Reconheço que o meu conhecimento dessa língua me permitiria usufruir determinadas vantagens de várias espécies. O reconhecimento dessa minha possibilidade de apreendê-la pode levar-me a escolher entre estudá-la ou não estudá-la. Minha "liberdade" está aí. Posso reconhecer nessa escolha a influência de muitas condições, tais como minha predileção pelo estudo, simpatia pela língua, pela literatura dessa língua, o querer aumentar meus conhecimentos, etc. Mas o simples fato de reconhecer possibilidades diversas, num ato futuro meu, de poder fazê-lo, já me dá um sentido dialético, antinomista, que me permite aí fundamentar toda a minha liberdade. Não vivemos mineralmente, mas orgânica e humanamente, como possibilidades, e como conhecedores de possibilidades, por isso é que o homem "transforma" seu ambiente, muda-o, porque aceita que lhe é possível mudar, porque sabe que *pode* mudar.

Só assim podemos compreender por que ora aceitamos uma transformação, ora a repelimos, e por que o então aceito numa época ou por um povo pode ser repelido noutra época ou por outro povo, por que reagimos contra uma ideia nova ou a aceitamos, embora nesse proceder interfiram, coordenadamente, muitos fatores diversos.

Quando aceitamos uma possibilidade e verificamos que as condições reais não a repelem, nossa crença nessa possibilidade se fortalece, e pode tornar-se até obsessiva, delirante. Por isso nem sempre procedemos como fatalistas.

Podemos dizer até que procedemos menos como fatalistas do que como contingentistas. Podemos dizer ainda mais: a necessidade surge como um conceito da razão. É a razão, por sua tendência homogeneizante, que nos dá a ideia de necessidade.

Mas a nossa intuição (como *Anschauung*, como visão direta e imediata de um objeto do pensamento atualmente ao espírito e apanhado em sua realidade individual) nos dá a ideia da possibilidade, da contingência. Esse [é] o aspecto dialético de nosso espírito, antinômico, trágico. Uma posição que apreenda esse dualismo antagonista de nosso espírito, que é tema de *Noologia Geral*, não seria nem racionalista nem irracionalista, mas suprarracionalista, oferecendo uma posição "*além de*" para o homem. Crer nas possibilidades, vivê-las, e reconhecer o condicionamento coordenado que nos cerca é o que possibilita ao homem ser homem e lhe dá o conhecimento de sua liberdade que é dialética, que paira sobre essas antinomias, e nos leva a rejeitar as explicações apenas causalistas, que são ainda decorrentes da visão abstrata da razão, e não da visão concreta, por abranger a totalidade do suprarracionalismo em que nos colocamos.

***

Observamos facilmente, no desenrolar do acontecer, duas ordens dinâmicas: uma ordem em que predomina a intensidade e outra em que predomina a extensidade. Os fenômenos orgânicos, e seus processos posteriores, estão regulados ou se processam na primeira ordem, a da intensidade, como vemos na biologia e também na psicologia e na sociologia, que sobre aquela se fundam, irredutíveis entre si. Assim, os fenômenos e os processos qualitativamente diferentes, que se baseiam ou exigem um fundamento no processo que chamamos orgânico, apresentam uma ordem dinâmica em que predominam os fatores de intensidade.

Nos fenômenos inorgânicos, isto é, no acontecer que pertence ao campo da físico-química e ao das disciplinas que sobre estas se fundam, a ordem dinâmica é inversa, e a predominância que se dá é a dos fatores de extensidade. Nunca, porém, encontramos, aqui e agora (tempo-espacial), um acontecer puramente intensivo ou puramente extensivo. Ambas ordens são assíntotas, e variam, nunca chegando uma a anular a outra.

Na ordem dinâmica da intensidade, os fatores coordenam-se opositivamente, e essa é a razão por que todas as tentativas de se formularem leis na sociologia e na psicologia, à semelhança das leis das ciências físico-químicas, têm falhado. A própria biologia, hoje, abandona o sentido mecânico de lei. E verificamos ainda mais que nas ciências físico-químicas tal tendência também se acentua, sobretudo depois dos trabalhos de Werner Heisenberg (1901-1976), e elas marcham para uma concepção física pluralista (quântica), com predominância, portanto, do sentido *histórico,* como se pode ver no tema em que abordamos a História.

Outro aspecto que, ademais, evidencia a diferença entre a ordem dinâmica da intensidade (orgânica) e a ordem dinâmica da extensidade (inorgânica) é o fenômeno da extinção e da incitação, que se apresenta na primeira ordem e surge quase nulo na segunda.

Assim, os corpos vivos são sujeitos à excitação e incitáveis, podendo, portanto, atuar em proporções maiores aos estímulos recebidos, o que não se verifica nos fenômenos inorgânicos (da macrofísica).

Serve de exemplo o fenômeno da bola de bilhar ao receber o choque de outra, tendo de início a mesma força, diminuída, depois, por efeito do atrito, etc., e a excitação provocada sobre um ser vivo cuja reação pode superar o *quantum* da ação sofrida, como, por exemplo, o esporear de um cavalo de brio ou uma palavra pronunciada a um homem, etc. É que, na ordem da intensidade, há o recurso de lançar mão de elementos energéticos, recursos maiores. É possível, também, estabelecer nos fenômenos inorgânicos uma excitação (mas aqui já na microfísica).

O fato de ser o homem excitável, e atuar com uma intensidade maior à intensidade do estímulo, é capital para a compreensão da nossa teoria da potência, no sentido em que a empregamos. A repetição destes fatos, pela influência atencional, nos faz crer em nossas possibilidades. Jamais poderia o homem ter consciência de suas possibilidades, consciência do que ainda não se atualizou, se não tivesse tido experiência de que *pode* atuar com mais intensidade.

A consciência tão grande de nossa possibilidade vem daí e, consequentemente, da *práxis*, porque vamos conhecendo nossas possibilidades à proporção que as vamos realizando, atualizando. Desta forma, a consciência de nossa potência é um produto de si mesma, através da verificação que vamos fazendo de seu constante atuar. Condicionamos, assim, a consciência de nossa potência, com as suas possibilidades, à consciência que vamos formando de nossa excitação e de seus

atos. Só agora é possível compreender o papel da *tímese parabólica* na formação da ideia dos valores, quer positivos, quer opositivos.

Assim, a capacidade do homem de conhecer suas possibilidades e as das coisas permite-lhe comparar o que existe em ato à ideia virtual que ele forma desse objeto; isto é, procede uma estimação (tímese) por meio de uma comparação (parábola) com o ideal que forma. Realiza uma *tímese parabólica*, fonte de suas apreciações de valor, ou melhor: de suas avaliações, pois a ideia de valor surge como algo em potência no sentido clássico, como algo que se pode atualizar, ou do qual nos podemos aproximar por meio de atualizações.

Antes de exemplificar, é necessário expor outro ponto importante. A atualização de um valor é algo variante, embora exista no valor um invariante virtual. Historicamente, um valor pode ser observado nos atos e nas coisas e ter um aspecto perfeitamente histórico, mas este valor permanece sempre virtualizado, como algo que não varia, como invariante.

Um exemplo nos esclarecerá melhor este aspecto: a prudência é, como *invariante*, "virtude que faz conhecer e evitar a tempo as inconveniências e os perigos, e que faz conhecer e praticar o que convém na vida social", como a define um dicionarista. Esse [é] o conceito virtual, *invariante*. Historicamente se atualiza de maneiras diversas. Na sociedade feudal, por exemplo, prudente é quem bem se arma e toma as cautelas para evitar ser apanhado de surpresa. Na sociedade burguesa, o prudente não se arma para essa luta, mas toma o cuidado de não ser apanhado de surpresa num mau negócio ou num excesso de confiança, que o pode levar a um prejuízo, como o mostrou Scheler.

Dessa forma, a prudência, como valor, existe virtualmente; como ato, toma os diversos aspectos históricos. Este [é] o seu aspecto variante. Na *avaliação*, interferem ambos aspectos, pois quem avalia um ato, historicamente considerado, compara-o, como ato, ao valor como virtualização; isto é, compara seu aspecto variante ao sentido invariante, para *apreciar* sua maior ou menor adequação e dar-lhe, assim, a intensidade de seu valor, em relação ao valor, que considera virtualmente.

Não será por este aspecto que se encontra tanta dificuldade em analisar as consciências do valor? Se atualizamos os aspectos variantes, os históricos, em ato, apresenta-se-nos o valor como algo fundamentalmente *material*, pois é virtualizado o seu aspecto invariante, muitas vezes até inibido, repelido, ocultado, escamoteado.

Se atualizarmos seu aspecto invariante, virtualizando o variante histórico, o valor perde sua consistência material e apresenta-se apenas como valor, como algo *que vale*. Poderíamos ainda, usando de nossa conceituação, chamar o seu aspecto invariante de extensista por sua característica estática e homogênea, e seu aspecto variante, de intensista, por sua característica dinâmica e heterogênea. Recairíamos, assim, em nossa postulação de assíntotas, reconhecendo em ambos aspectos seu caráter antinômico, mas inseparável, pois jamais poderíamos reconhecer como valor algo cuja possibilidade de atualização jamais reconhecêssemos, nem verificaríamos um valor no que se atualiza, sem que lhe corresponda uma avaliação qualquer.

Mas surge aqui outra aporia. Não serão os inventores de valores novos (e inventores no bom sentido usado por Nietzsche, que se assemelha ao descobridor) aqueles que *descobrem,* no que se atualiza, a possibilidade de uma possibilidade, isto é, a possibilidade de estabelecer um valor como invariante, portanto como virtualidade, permitindo, assim, que se proceda em relação ao futuro, como também ao passado, uma tímese parabólica inesperada?

***

## *Nota final*

Não se julgue que seja essa toda a noção que se possa dar de liberdade. O tema da liberdade, pela sua complexidade, pertence à metafísica e não poderíamos tratar dele aqui. Podemos, no entanto, salientar que o dinamismo antinômico fundamenta de modo inaudito uma nova concepção de liberdade, pois podemos ainda salientar: quando atualizamos um dos dinamismos, automaticamente virtualizamos o outro.

Em outras palavras, quando virtualizamos um, atualizamos o outro. Há um momento de equilíbrio nessa ação e é nesse momento que a necessidade não ultrapassa a contingência, nem esta aquela. Nesse momento, há uma semiatualização e uma semivirtualização. A virtualização equilibra-se com a atualização, e há aí liberdade, um ponto de incondicionalidade.

Em cada fato, em cada operação lógica, se dá este momento. Dessa forma, toda condicionalidade está cercada de incondicionalidade; toda necessidade, que é homogênea, está cercada de contingência, que é heterogênea: rápidos relâmpagos de liberdade. São como essas zonas que Paul Dirac (1902-1984) encontrou na física-matemática quântica, e que só pode assinalar como um certo “*livre-*

*arbítrio*”, inerentes às últimas partículas da matéria. Vamos dar um exemplo um tanto rústico, mas que poderá dar uma imagem do que dissemos. Estou em face de uma árvore, no campo, uma árvore verde na paisagem cheia de brumas, de uma luminosidade difusa. (Até aqui atualizo a mim mesmo e virtualizo a árvore: eu sou sujeito, a árvore é objeto.) E prossigo: “Esta árvore é verde, de um verde-claro, e tem ela as folhas carregadas de orvalho”. (Atualizei a árvore e virtualizei a mim mesmo. Essa passagem da minha atualização para a atualização da árvore foi um verdadeiro salto, um salto que revela algo do que é a liberdade.) Nunca podemos considerar a liberdade abstratamente como uma formalidade. Só podemos formar o conceito de liberdade em oposição ao de necessidade. Poderia continuar atualizando a mim e virtualizando a árvore, mas eis que atualizo a árvore e virtualizo a mim. Esse momento que fica entre a virtualização de mim e a atualização da árvore, que passa de uma atualização para outra, é um ato livre. Sabemos que é difícil entendê-lo, porque ele encerra possibilidades e funciona com elementos que não são racionais em sentido unívoco, mas queremos salientar que não pode ser devidamente entendido e, sobretudo, *vivido* (isto é, ter dele uma vivência), sem que se experimentem e se conheçam novos estudos, que ultrapassam os temas deste livro.[136]



# 7. Pensamento matemático e elaboração científica da experiência – As visões de Einstein, Sitter, Lemaître e Eddington

Observa-se, entre os cientistas e os matemáticos, uma dualidade patente, que podemos definir assim: os que procuram descobrir invariantes, como fonte de todas as intensidades, e os que tendem, ponderavelmente, para a intensidade, para o diverso, para o múltiplo, sem que, no entanto, tanto em uns como noutros, seja abafada qualquer das outras tendências. Demonstram apenas a predominância de uma das tendências, como uma manifestação temperamental, em grande parte.

Poincaré, o grande matemático, sentiu essa dualidade e a acentuou em seu famoso livro *Le Valeur de la Science*:

> Uns [matemáticos] estão, antes de tudo, preocupados com a Lógica [...] Outros se deixam guiar pela intuição [...] Não é a matéria de que tratam que lhes impõe um ou outro método. Se comumente se diz dos primeiros que são *analistas* e os outros geômetras, isso não impede que uns permaneçam analistas, até quando fazem geometria, enquanto outros são ainda geômetras, até quando se ocupam de análise pura. É a natureza própria de seus espíritos que os faz lógicos e intuitivos.[137]
>
> Esses espíritos dominados pela realidade predominam na ciência e na matemática. Mas que é a realidade? Serão, por exemplo, mais reais as células ou os átomos que compõem o nosso corpo ou a matéria, do que uma ideia que nos surge no espírito?[138]

Será mais real um fato isolado ou a compreensão geral desse fato enquadrada num conceito que o inclui? Que vemos nesses chamados espíritos objetivos, senão o domínio da extensidade? Não procuram eles reduzir o captado, o individual, à sua extensão e encaixá-lo num conceito extensivamente maior?

Não precisamos recordar aqui o que já estudamos sobre a intensidade e a extensidade. Dispensamo-nos de repetir o que já foi tratado. Mas, para compreendermos o pensamento matemático e o pensamento científico, oferece-nos o dualismo valiosas possibilidades.

Pierre Boutroux (1880-1922), outro famoso matemático, observou que em toda a história da matemática predominam, ora um tipo, ora outro, ora os analíticos, ora os sintetizadores.

> [...] essas tendências, que procuramos opor, coexistem sempre, em certo grau, nos períodos de grande atividade matemática, não somente entre os sábios de escolas diferentes, mas, muitas vezes, num mesmo indivíduo. Desde o momento que distinguimos essas tendências no *tempo*, queremos simplesmente dizer que tal ou qual entre elas é preponderante num dado momento e caracteriza o ideal científico de uma época.

Salienta Boutroux o período da matemática grega, período que ele chama de estético, em que as duas tendências coexistiram num dinamismo antinomista. No período medieval, já a tendência sintetista emerge por entre uma época heteróclita, em que predomina uma intensidade agitada, pois a Idade Média europeia estava longe de ser aquela época parada, estática, que muitos descrevem.

> Compor, a partir de elementos simples, de reuniões cada vez mais complexas, e construir assim com todas as peças, por sua própria indústria, o edifício da ciência, tal parecia, então, a missão do matemático. A faculdade criadora do sábio se encontra de tal modo exaltada nesse período novo, que, de meio que ela era, transforma-se logo em fim. Deixando aos práticos o trabalho de interpretar e de utilizar suas teorias, o matemático da escola algebrista dá menos valor às teorias construídas e aos resultados adquiridos do que ao método pelo qual ele os alcança. Seu fim principal não é conhecer fatos novos, mas aumentar sua potência criadora e suas fontes de construtor, aperfeiçoando cada vez mais seus processos.

Esses dois espíritos, que surgem em toda a história da matemática, travam uma luta constante entre si, luta cheia de vitórias e de derrotas, em que ora um predomina, ora outro. Esses dois espíritos são necessários para o progresso da matemática e não é possível que um consiga levar a vitória definitiva sobre o outro, e bem sabemos por quê. Na ciência também se observa o mesmo espírito, ora dominando o analista frio, especialmente investigador, ora o sintetizador, que reúne os fatos para com eles construir a teoria que os identifique. Quanto deve a ciência ao erro? Quanto deve ao malogro? Não foram experiências malogradas que se tornaram a gênese de novas e importantes descobertas? Que nos mostra a astronomia senão uma série de equilíbrios e desequilíbrios motivadores de toda a gama de corpos que povoam o espaço? Como existiriam astros sem antes terem existido nebulosas? E que são as nebulosas senão grandes campos de choque diversos, de equilíbrios e desequilíbrios das mais variadas formas? Do Caos primitivo, temos de captar dois aspectos antinômicos, para compreendê-los, dois

possíveis, ora mais ou menos atuais, ora mais ou menos virtuais, mas antagonistas sempre.

Se os astros exigem, para serem criados, condensações na energia das nebulosas, essas condensações foram desequilíbrios de um certo momento.

> Se em cada massa de gás em condensação o movimento, em cada ponto, tivesse sido dirigido para o centro, teria resultado finalmente uma nebulosa esférica, absolutamente imóvel; mas o menor defeito de simetria, num sistema de correntes, devia dar a cada massa, em vias de contração, um movimento de rotação lento, no início, mas crescente à proporção que a massa se contrai cada vez mais, em virtude do princípio da conservação do movimento angular. (James Jeans [1877-1946])

Essa rotação, por sua vez, vai dispersar a matéria cósmica. A concentração leva a acelerar a velocidade de rotação e, se essa matéria é formada de uma massa líquida, ela se fragmenta em duas; se de uma massa gasosa, sua forma lenticular se achata cada vez mais, expelindo matéria. Pela teoria das marés, se as estrelas passam pela vizinhança uma de outra, dá-se uma extração de matéria. E assim se formam os planetas. O desequilíbrio continua sempre. Os corpos astronômicos se desagregam, por emissões de radiação.

As teorias que se formam para a explicação dos fenômenos astronômicos revelam sempre esse dualismo, esse antagonismo constante de equilíbrio e desequilíbrio na natureza. Mas, se deixarmos de lado essas longas teorias e examinarmos o modo de proceder da ciência em geral, vemos sempre que tudo quanto é variável, efêmero, negativo, é reduzido à não existência. Um agente de perturbação não pode ter em si mesmo sua justificação. As teorias não dizem o que seja o invariante, assim como a razão, apesar de todos os seus esforços, não consegue nunca definir nem mostrar o que é fundamental para ela, mas, apesar de tudo isso, ela tem de afirmar que uma só ordem, uma única, pode constituir o absoluto. E a ciência escolheu a extensidade homogeneizante, influída pela razão dos racionalistas, como base para a explicação do mundo físico-matemático.

A ciência, em geral, combate o *a priori* para afirmar o *a posteriori*, como já vimos. Mas o que é interessante é que a metafísica, embora julguem alguns metafísicos e os cientistas o contrário, é *a posteriori*, enquanto a ciência, ao deixar-se dominar pela extensidade, procede sempre *a priori*. A metafísica trabalha *a posteriori*, fundada nos conjuntos cognitivos gerais de onde ela surge, embora pareça que não, enquanto a ciência coloca-se sempre, ante a realidade, sob um ponto de perspectiva apriorístico.

***

A ciência fundamenta-se num princípio teórico *universalmente válido*. Não é como a filosofia que tem um princípio teórico, *particularmente válido*, porque esta interroga, *quer saber*. A ciência funda-se num princípio *universalmente válido*, porque a ciência sabe. Ao lado das duas, podemos pôr a Religião, que *crê*.[139]

Para fazermos uma explanação rápida e clara, e ao mesmo tempo em profundidade, da teoria da ciência, queremos analisá-la em seus fundamentos epistemológicos, aproveitando tudo quanto já estudamos e lançando mão, também, de nosso método que, estamos certos, oferecerá agora amplos benefícios. Se não podemos penetrar na totalidade deste tema, que exige obra maior, podemos, no entanto, aproveitando nosso método, mostrar como é possível fazer uma análise da ciência em seus fundamentos teóricos, facilitando um emprego exemplificativo, que será bastante útil para outras investigações.

Para evitar um estudo histórico da ciência, que as dimensões do livro impedem, estabeleçamos um marco, dividindo-a em duas fases distintas: a) fase pré-relativista e b) a relativista, na qual estamos.

A ciência pré-relativista fundava-se no princípio da homogeneidade geométrica do espaço absoluto e de um tempo também absoluto, isto é, de uma sucessão homogênea e invariante. Tendo como *ponto de referência* esse ponto de apoio tão sólido, era fácil compreender o movimento e qualquer situação, restando apenas aquelas antinomias da razão já expostas por Kant, a ameaçarem-na. Mas a certeza em que se apoiava a ciência de então era uma promessa constante de poder superar tais antinomias. Nessa fase, na realidade, o tempo havia sido eliminado em favor do espaço. O tempo tinha um conteúdo que lhe era dado como aplicação da extensão geométrica. Em outras palavras, o tempo era reduzido ao espaço. E, realmente, dizer-se que o tempo era uma sucessão homogênea e uniforme era aceitá-lo como um contínuo, cujas partes podiam ser vividas ao infinito, todas idênticas entre si.

Que é significativo nessa concepção?

É o dirigir-se diretamente contra toda heterogeneidade que possa ser insinuada em qualquer partícula do tempo. Na noção de espaço absoluto, é este de uma homogeneidade rigorosa absoluta, uma identidade que nada pode perturbar. Os objetos, as formas, são de uma variedade extrema, mas são fundados numa homogeneidade perfeita, com um fundo idêntico, contrário a todo e qualquer antagonismo em seu seio; portanto sujeitos à não aniquilação, ao não desaparecimento, eternos, constantemente sempre os mesmos. Daí as leis

fundamentais dessa ciência, como a da conservação da matéria, a da conservação da energia e a conservação da força. O espaço é absolutamente simultâneo, um infinito de identidade.

Como a realidade nos mostra corpos sólidos, mais ou menos sólidos, rígidos, mais ou menos rígidos, essa ciência, fundada inteiramente na razão e nos seus princípios, construiu o espaço com algo rígido, absolutamente rígido, transcendendo, assim, à experiência para criar uma ideia de simultaneidade, de extensidade absoluta. Para essa ciência, movimentar-se era mudar de posição.

Mas mudar implicava a inclusão do tempo, porque mudar seria passar de um lugar para outro, e essa passagem, não sendo simultânea, exigia o tempo. Mas como o tempo era compreendido apenas como espaço, aquele não perturbava a identidade que se movia. A cinemática clássica, ciência do movimento, não encontrava, então, nenhuma dificuldade para fundamentar-se. A inércia seria uma tendência da identidade para guardar-se e, embora Antoine Henri Becquerel (1852-1908) dissesse que "a inércia é essa tendência da matéria a guardar seu estado de movimento", nada vinha prejudicar, porque esses conceitos obedeciam ao princípio rígido, já aceito pela ciência como fundamental. Dessa forma, não havendo modificações no móvel em movimento, que permanecia idêntico a si mesmo, o movimento não destruía nada, de forma que uma identidade substituía outra. Mas, para explicar o movimento, cuja identidade tinha de permanecer invariável, foi preciso aceitar-se um elemento, fonte dessas modificações, uma causa dessas perturbações, que, na realidade, eram aparentes, e surgiu um agente misterioso, ao qual deram o nome de *força*.

Esse conceito era em si mesmo idêntico e atuava à distância, sem perturbar a identidade do móvel. Mas a força não era a aceleração. A aceleração era o resultado da ação da força sobre a massa, que era uma quantidade invariável de matéria móvel.

Dessa forma, a força passava a ser uma causa abstrata da aceleração, como o tempo absoluto o era da sucessão.

Assim, a ciência pré-relativista era fundamentada na extensidade, dominada por esta, avassalada por esta e, filosoficamente considerada, punha-se totalmente sob a proteção da concepção de Parmênides, que já tivemos oportunidade de examinar. Era, assim, uma obra gigantesca da Razão dos racionalistas, mas totalmente absorvida em seu próprio campo.

Vimos que o ponto de referência da ciência pré-relativista era um ponto sólido, o espaço homogêneo e absoluto. Mas a ciência relativista vai revolucionar toda a ciência ao considerar esse ponto de referência não mais absoluto, mas relativo: não mais homogêneo nem firme.

## *A teoria da relatividade*

Sabemos que não é fácil, sem o uso da matemática, expor a teoria da relatividade, nem poderíamos aqui examiná-la, mesmo em seus aspectos gerais. Mas procuremos expô-la de forma a dar, pelo menos, um certo conteúdo rigoroso.

Uma célebre experiência realizada por Albert Abraham Michelson (1852-1931), em 1881, e retomada por outros cientistas, veio abrir o campo para uma nova concepção do espaço como também do tempo. Um corpo (que tem três dimensões como todos os corpos) em movimento contrai-se, e essa contração é ascendente. Ao alcançar o movimento a velocidade da luz, esse corpo teria apenas *duas* dimensões. Dessa forma, a *massa*, que na dinâmica newtoniana, na dinâmica pré-relativista, era invariante, passa, na da relatividade, a ser uma *grandeza variável*.

Uma porção de matéria terá uma massa relativa ao sistema de referência e aumentará a velocidade. Esse aumento estará em função da velocidade. Quanto mais aumentar esta, mais aumentará a massa. Enquanto isso se dá, dá-se uma diminuição do tempo próprio. E quando a velocidade atinge o valor limite, que é verificado na luz, isto é, quando a porção de matéria se move igual à da luz, a massa torna-se infinita e o curso do tempo estaria suspenso. (Na realidade, tal não se poderia dar porque seria necessário que o móvel possuísse uma *energia infinita*, e uma energia infinita é absolutamente contrária ao próprio sentido de energia, que tem de ser limitada, porque se fosse infinita negaria o seu próprio conceito.) Vamos a um exemplo: imaginemos um corpo, que percorre o espaço, cuja massa é *m*, e tem uma velocidade *v*. Aumentando *v*, a velocidade, a massa do corpo *m* aumenta, e o tempo diminui. Imaginai que essa velocidade é tão veloz como a da luz, a massa cresceria ao infinito e o tempo desapareceria. Um espectador veria simultaneamente o corpo no ponto de partida, como no de chegada, e a massa deixaria de ser aquela invariante aceita pela ciência pré-relativista. A relatividade veio assim tornar a massa e a energia a mesma coisa; e o princípio de conservação da massa e o de conservação de energia, que antes eram distintos, fundam-se numa nova grandeza, mas relativos ao sistema de referência. Dessa forma, desaparece a *identidade* da ciência pré-relativista, para permanecer apenas a *relatividade*.

Assim, a concepção extensista, predominante até então, passa a sofrer restrições de um outro fator, a intensidade. Mas essa posição não satisfaz a razão e não são poucas as tentativas que se têm feito para superar essa situação incômoda. É necessário encontrar alguma coisa única atrás de tudo que se transforma e se movimenta, alguma coisa idêntica a si mesma. Essa natural tendência do espírito humano à identidade, esse desejo do eterno, do perfeito, do absoluto, se dá porque ele conhece o relativo, o intensista, o vário, o diferente. Arthur Stanley Eddington (1882-1944) conclui, depois de reconhecer esse impulso do nosso espírito, que a "substância", a "natureza das coisas", permanece para sempre, para nós, desconhecida. Conclui que a heterogeneidade está no objeto, está neste mundo que talvez nunca possamos conhecer, e não no sujeito. Einstein, porém, discorda dele. A heterogeneidade, o variante, está no sujeito e não no objeto. É no sujeito que está a descontinuidade, é no subjetivo que está a intensidade heterogênea.

Que se conclui daí? Que ambos não podem fugir ao dualismo, ao antagonismo da existência, essa estrutura dualística antinômica do nosso espírito como do mundo tempo-espacial. Por não compreender que essa situação em que se encontra o espírito é consequência de não ser considerado seu caráter dialético, caráter dialético também de toda a existência, é que Eddington em seu livro *La Nature du Monde Physique*, ao lembrar a frase de Hamlet: "devo me limitar a uma casca de noz e me considerar como um rei do espaço infinito",[140] acaba de exclamar: "*O que é* é uma envoltura que flutua na infinidade do *que não é*". Mas essa exclamação de Eddington é mais profunda talvez do que ele julgava, e vai mais longe do que poderia pensar, porque ela é profundamente dialética ao aceitar a antinomia da afirmação e da negação. É essa razão do equilíbrio instável da existência o dinamismo da própria natureza.

Eis que surge De Sitter, um grande físico, e verifica que

> as propriedades do seu universo [...] lhe mostram [...] que o espaço marca uma tendência a se contrair e a se dilatar, e que todos os objetos que nele se encontram tendem a se afastar uns dos outros ou a aproximarem-se precipitadamente.

O abade Georges-Henri Édouard Lemaître (1894-1966), da Universidade de Louvain, em seus trabalhos recentes, conclui que o Universo "é um edifício instável: ele não poderia permanecer por muito tempo em repouso, mas se poria imediatamente a dilatar-se até o infinito ou a contrair-se até não ser mais do que um ponto". Conclui o abade Lemaître que o universo está em expansão agora, mas é alternado por fases de contração.

Não conseguem os relativistas, por mais que se esforcem, libertar-se do antinômico que forma o Universo instável, e se há uma certa estabilidade, essa só pode ser concebida como dinâmica: uma estabilidade como equilíbrio do devir. Esta é a situação atual da ciência em seus fundamentos teóricos.

A relatividade funda-se também numa concepção antinomista do universo. Todas as tentativas feitas até agora para superá-la e construir um universo idêntico malograram.

Mas uma posição como a nossa, que se coloca acima desse dualismo e pode conceber o universo com esse caráter pulsativo, que nele encontrou o abade Lemaître, e ver essa pulsação em toda a existência, esse antagonismo em todo o existir, é permitir que se abra um novo caminho para novas investigações, ao mesmo tempo que nos permite visualizar o pensamento humano de um ângulo superior e compreender as divergências, e ultrapassar o estreito de uma concepção unívoca, e que nosso espírito, conhecendo outra sutileza, possa invadir novos terrenos, sem medo de afrontá-los. Viveram os pensadores procurando ocultar, escamotear, conscientemente ou não, tudo quanto vinha perturbar a doce tranquilidade de uma concepção homogênea e estável. A nova filosofia que há de surgir não temerá mais penetrar pela selva das antinomias e as aceitará como constitutivas da existência finita, para, por meio delas, efetivar uma visão mais ampla, mais geral e mais concreta da realidade.[141]

***

Já vimos, e examinamos por diversas vezes, a tendência comum na filosofia de querer reduzir o tempo ao espaço ou vice-versa, e não vamos repetir os argumentos de uns e de outros. Todos nós falamos sempre do tempo e do espaço, no entanto são dois conceitos ricos de problemas, dos quais já tivemos oportunidade de fixar alguns, mas ainda estamos longe de haver examinado todos os aspectos.

Vê-se, na psicologia, que a noção de espaço tem sua origem no mundo sensível, muito mais que a de tempo. Mas o que não resta dúvida é que tanto uma noção como outra surgiram da experiência e foram exercer, posteriormente, sobre a experiência, a sua ação modeladora. Embora as consideremos ou como aparências pragmáticas do espírito ou como provenientes de qualquer princípio desconhecido para nós, um *númeno*, por exemplo, não podem ser destacadas da experiência. A noção de espaço tem sempre algo de real, enquanto a de tempo tem sempre algo que começa, que se desenvolve. No entanto, nem do tempo, nem do espaço temos uma intuição sensível, uma percepção, nem uma intuição direta.

Permanecem ao lado da experiência como conceitos. O mais concreto que temos do espaço não vai além do espaço matemático, que é uma abstração.

E o mesmo se dá quanto ao tempo, que é uma realidade abstrata como aquela. Tudo que existe corporalmente pode ser símbolo do tempo, porque tudo tem tempo; não podemos, porém, ir além desse simbolismo. No entanto, na nossa interioridade, sentimos, vivemos o tempo, porque toda a nossa construção psíquica consciente passa-se no tempo. Assim também nas experiências exteriores o espaço se impõe sem que o possamos captar. Quando se estuda a consciência, na psicologia, não se separa a memória que a ela está ligada. A memória inclui a aceitação do tempo; a memória reverte o tempo que já passou. Recordar é reverter. Não haveria consciência se algo não permanecesse no espírito. Consciência é *ciência com...* Alguma coisa fica até chegar a nova. E quando afirmo que uma experiência é igual a outra que já tive, ocorre que algo da primeira ficou, senão não poderia comparar. E a consciência do diferente nasce desse choque entre o passado e o presente. Assim, a experiência do *mesmo* exige um esforço de memória. Para dizer que *isto* é o mesmo *que aquilo*, tenho de ter a memória do segundo, para poder compará-los; e quando digo que são diferentes é que o segundo desmente o primeiro.

Mas, para apanhar o heterogêneo, o diferente, o vário, basta apenas o sensível imediato. Para descobrir o homogêneo, necessito que a memória intervenha. Contudo, nunca poderíamos dizer que a experiência direta é diferente se não possuíssemos já o critério do idêntico e do ser contrário, o diferente. Se assim não fosse, nunca distinguiríamos o que quer que fosse, para dizermos que é heterogêneo. O conhecimento dessas duas noções exige uma ordem lógica inversa. Assim, todo conhecimento, como exige a consciência, exige memória, *exige que alguma coisa permaneça a mesma*.

A ideia de espaço é, como já vimos, uma ideia abstrata. O espaço separa-se para nós da percepção sensível. Consideramo-lo como transcendente às percepções, e onde as percepções se processam. Consideramo-lo pela razão, como idêntico a si mesmo, sempre igual a si mesmo. Não é inseparável a noção do espaço da memória, uma memória estática, imóvel. O espaço, como não o podemos conhecer, como ele não é algo, não é propriamente estático, mas estaticizado por nós.

O espaço é reversível, enquanto o tempo é irreversível. Mas a reversibilidade é a característica da memória. Como poderíamos, sem a memória, ter a noção da reversibilidade? Como poderíamos saber que fazemos um percurso e depois

fazemo-lo inversamente, e com consciência dessa reversibilidade, se não houvesse memória? Como poderíamos dizer que uma percepção é semelhante, igual ou diferente de outra se não tivéssemos memória?

Na verdade, não percebemos *o espaço*, mas percebemos *no espaço* ou pelo espaço. Não percebemos tampouco a mutação, mas a coisa mudada. Percebemos uma *aparição* e uma desaparição, e a identidade ou a diferença entre um estado e outro são dados pela permanência dessa aparição ou pela força desta desaparição. Quanto ao tempo, vemos que não apreendemos o instante que passa; mas o instante que passa nos é dado a conhecer pelo futuro e pelo passado memorizado.

Quando sinto que algo aparece no meu campo perceptivo, sinto naturalmente que algo desaparece. Já mostramos que não teríamos a noção do tempo se nossa percepção fosse contínua. Então tudo nos seria dado como um todo. Perceberíamos tudo. Mas nossos sentidos são limitados, seletivos, portanto parciais, descontínuos; captam apenas parte. Onde há percepção, há não percepção; onde há conhecimento, há desconhecimento. Nossa consciência exige uma parada também. Nossa incapacidade de abarcar simultaneamente a tudo (por isso o conhecimento é descontínuo) dá-nos a noção do tempo. Nós vivemos por intermitências a continuidade. Podem alguns dizer que tais intermitências são apenas aparentes. Aparentes ou não, elas se dão e, se sucedem, como poderiam suceder se tudo fosse contínuo?

O dinamismo do tempo é um dinamismo entre o ser e o nada relativo, entre o que é, deixa de ser e torna a ser. Uma descontinuidade do ser é uma intercalação de não-ser. Como nosso conhecimento é descontínuo, intercala-se nele a desaparição por entre a aparição, o que surge e o que desaparece. Essa descontinuidade nos dá a ideia da passagem de tempo, que abstraímos depois dum tempo homogêneo, constante, como duração, como o faz posteriormente a razão. Mas o tempo está ligado a toda a nossa psique, e toda a nossa subjetividade é tempo. É tão intrínseco ao conceito de tempo o de desaparição, que conhecemos o tempo como sucessão; um instante vem e substitui outro; sucede a outro. O minuto que passa é substituído por outro minuto que passa. Um minuto não fica ao lado de outro minuto. No entanto, quanto ao espaço, sentimos que há simultaneidade; um espaço compreendemos ao lado de outro espaço; não concebemos uma parte do espaço que suceda a outra. O tempo é assim destruidor, transeunte, passageiro; enquanto o espaço é conservador, constante, imutável, estático. Não concebemos a realidade fora desses dois conceitos, que se impõem a toda a nossa experiência

objetiva, e, no entanto, estão ambos numa oposição da qual não podemos fugir, uma antinomia que não podemos deixar de reconhecer.

***

Falamos tanto no nada e o representamos como a *ausência* de alguma coisa, por isso o seu conceito é vazio, porque não podemos ter dele uma representação, mas apenas a representação da ausência de alguma coisa.

Podemos suprimir uma coisa, este quarto, por exemplo; aceitamos como *nada* este quarto, mas aceitamos esta casa. Prossigamos suprimindo a casa, nosso país, este planeta, o mundo solar, o nosso universo, até aqui podemos representar essas ausências, mas quando quisermos suprimir tudo, tudo, para não restar nada, então sentimos que dentro de nós algo se rebela. Algo em nós aceita esse nada como impossibilidade. Não é só o nosso espírito que não o concebe, mas [é] nosso próprio ser que se opõe. Nós temos a *patência* da existência.[142] Tanto nosso espírito se detém como se detém nosso ser. Não podemos aceitar o *nada* absoluto. Ele é para nós uma impossibilidade. Mas sentimos também que nosso raciocínio nele não pode penetrar; é o nada algo que nos escapa como conceito. Essa situação de nosso espírito nos mostra que tanto o estático como o dinâmico não podem ser absolutos. Para conhecer, precisamos estaticizar o fluente, porque conhecer é atualizar alguma coisa, parando-a. Nosso antagonismo de espaço e tempo, antagonismo antinômico, portanto irredutível, coloca-nos entre o estático e o fluente. E é tal situação, também, que não nos permite que tenhamos um conhecimento absoluto nem uma ignorância absoluta. Conhecer é reconhecer. Reconhecer é encontrar o *mesmo*, o igual, o semelhante. O nada pode ser concebido de outras maneiras, como o expomos na *Dialética* e em outros trabalhos. Dizia Kant que nos "é impossível representar que não há espaço, embora possamos muito bem conceber que não há objetos nele". Realmente; mas essa representação que temos do espaço poderia acaso existir sem ser precisamente essa supressão, pelo nosso pensamento, dos objetos que estão nele? Não é por suprimirmos os objetos que estão nele que temos uma noção teoricamente pura do espaço? Esses objetos são heterogêneos, e não é retirando-os que podemos conceber o espaço como homogeneidade?

Só podemos representar o espaço homogêneo pela supressão dos objetos heterogêneos; é suprimindo-os que obtemos a noção do espaço sem objetos, que, na verdade, é um grande vazio, nada.

É a este vazio que o racionalismo acaba por alcançar.



# 8. A CONSCIÊNCIA – A TEORIA DA AÇÃO

É em geral usada a palavra consciência para designar duas ordens de fenômenos psíquicos, distintos uns dos outros, cujas características e natureza procuraremos estudar aqui. São essas as duas ordens: a) o estado de consciência em relação aos movimentos, tendências, mecanismos inconscientes; b) a totalidade da vida psíquica, que compreende tanto a ordem consciente, como a ordem inconsciente.

Vamos empregar aqui o termo *consciência*, compreendendo esses dois sentidos, mas esclarecendo, sempre que necessário, a que ele se refere. Já estudamos por muitas vezes o aspecto dualístico funcional de nosso espírito: a parte racional, reflexiva, intelectualizada, e a parte intuitiva, irracional.

Quando predomina a *intuição* na consciência, passam para o subconsciente a identidade, as tendências sintéticas da razão, sem deixarem de exercer sua ação sobre a ação intuitiva, pois, partindo do nosso princípio da contemporaneidade, não há conhecimento do singular sem "inclusão" do geral.[143] A intuição de um objeto pelo espírito, embora este nele intua, realiza uma classificação, que já é função da parte intelectiva.

Não pode o homem ter um conhecimento singular sem aspectos racionais; a razão é implicada sempre. Se vejo pela primeira vez alguma coisa, um objeto novo, desconhecido, ao mesmo tempo que o intuo, *comparo-o* com algo já conhecido. A razão, quando funciona na objetividade real, a qual não pode dispensar a intuição, e quando entregue apenas a pensamentos, nunca se afasta completamente do intuitivo, que lhe fornece pensamentos também do singular (imagens, etc.), como para comparar, fortalecer, corroborar ou opor-se a uma

corrente pensamental. Quando meditamos racionalmente sobre um problema de ordem moral ou política, penetram por entre esses pensamentos fatos singulares mentados, imagens de acontecimentos, observações isoladas, que vêm para fortalecer a opinião que formamos ou para desmenti-la. Que nos mostra tudo isso? Mostra-nos que o nosso espírito funciona sempre dialeticamente. Não há um pensar apenas intuitivo. Há, no primeiro, no intelectual, uma predominância do racional, isto é, aqui, no choque, prevalecem sempre os pensamentos fundados nos princípios da razão, enquanto no segundo a ordem dinâmica é inversa, e nela predominam as intuições, o irracional, o diferente, enquanto o racional é virtualizado.

A consciência está sempre presente quando do funcionamento dessas duas potências do nosso espírito. Verificamos que elas são o resultado de um processo de *coordenadas*, e o termo nos serve perfeitamente bem. As *coordenadas* da função racional, intelectual, são de uma ordem dinâmica com predominância da extensidade (pois a razão é extensista), num embate de vetores intensistas (intuitivos) e extensistas, com predominância destes, que são atualizados; as *coordenadas* da função intuitiva, irracional, são de uma ordem dinâmica inversa, com predominância da intensidade (pois a intuição é intensista), num embate de vetores extensistas (racionais) e intensistas, com predominância destes, que são os atualizados.

Ora, sucede que não somos, portanto, nem racionais puros, nem intuitivos puros. Há uma dialética interior, formada pela consciência e pela inconsciência. No campo da consciência, temos a oposição entre as coordenadas da razão e as da intuição e, nestas, uma dialética interna. Individualmente os homens se diferenciam pela maior ou menor predominância dessas funções. Há os intuitivos e os racionais, que são subordens das grandes classificações da tipologia.

C*onsciência intelectual* (consciência com a razão) e *consciência intuitiva* (consciência com a intuição): eis as duas ordens da consciência que iremos estudar.

Na consciência intelectual, o conflito entre o racional e o intuitivo revela a predominância do primeiro sobre o segundo, o dedutivo é atualizado e o indutivo é virtualizado; a identidade é atualizada e a não identidade (diferente) é virtualizada. Na consciência intuitiva, dá-se o inverso.

Por *consciência intelectual* entendemos o conjunto dos estados de consciência e os dinamismos antagonistas subconscientes que os provocam (pois as coordenadas da razão têm a participação contemporânea das coordenadas da

intuição). Mas, nesta consciência, todo o funcionamento do processo consciente marcha para a *predominância* da identidade, do racional, como já vimos.

Considera-se inteligência o conjunto de todas as funções que têm por objeto o conhecimento, no sentido mais amplo da palavra (sensação, associação, memória, imaginação, entendimento, razão, consciência). É ela colocada comumente em face dos fenômenos afetivos e dos fenômenos ativos ou motores. É assim que os psicólogos, em geral, consideram a inteligência. Não é a inteligência apenas uma parte da vida psicológica, nem é inteligente apenas o que é capaz de um bom raciocínio. Inteligente é o que é capaz de atualizar a intensidade e o diferente, a intuição, por entre as identidades, ainda com a capacidade de percorrer todas essas coordenadas do espírito e viver as diferenciações, as semelhanças e as sínteses. Por isso, a inteligência não é algo que se ensine, mas é inerente ao indivíduo. O mais inteligente vive a luta interior do dinamismo diverso do espírito. Pode ele adquirir um método capaz de permanecer por esse conflito, sem deixar-se nunca avassalar por uma ou outra das coordenadas do espírito, e aproveitar delas o sentido concreto da realidade que elas oferecem. Todas as funções consideradas parte do espírito são estudadas na *Psicologia*.

Interessa-nos, agora, focalizar alguns aspectos da *consciência acional* (volicional), que tem correlação com a intuição.

Uma observação que se faça entre o fenômeno vivo e o fenômeno físico-químico, em suas várias complexidades, leva-nos a uma visão geral da consciência acional, o que desejamos realizar aqui.

Tal tarefa nos permite uma visualização geral do que já estudamos na "Psicologia" e do que iremos agora estudar. Embora seja sutil, convém fazer desde logo uma distinção entre ação e atividade de um lado; ação e passagem ao ato, de outro, que tantas vezes são confundidas.

Na ação, psicologicamente considerada, há um fim a atingir, uma missão a realizar, uma meta a alcançar. Ela surge de um processo que *pre-tende* e propõe-se realizar alguma coisa, e esta coisa é, nesse instante, apenas uma possibilidade, ou tem algo ainda que é possível, porque a meta é ainda o que não está atingido, o que ele se propõe atingir. Em toda ação há uma passagem ao ato, mas essa não o define, porque não é apenas a passagem ao ato, mas também a *intenção*.

A atividade é o caráter do ser que é ativo.

Nas ciências naturais, emprega-se o termo *ação* num sentido lato. Nós, porém, o usamos dentro da psicologia, o qual inclui previamente uma meta a ser atingida,

para diferenciá-lo de um *acontecimento* qualquer, onde há a influência de um ser sobre outro ser qualquer. Posto isto, lembremos os estudos já feitos sobre a diferença na ordem dinâmica entre os seres vivos e os seres brutos, entre a matéria orgânica e viva e a matéria inorgânica, bruta.

Na matéria bruta, a ação e a reação são sempre constantes e simétricas. A toda ação corresponde uma reação. Essa relação é constante e igual. Já nos seres vivos, a ação e a reação físico-químicas não têm essa relação simétrica tão acentuada, pois a reação pode superar a ação; isto é, o dispêndio de energia de uma reação pode ser superior ao da ação e, além disso, variável. Uma bola de bilhar, ao receber o impulso da outra, mover-se-á sempre numa relação *constante* de forças que a mecânica estuda. Um ser vivo reagirá numa relação *inconstante*, ou mais ou menos inconstante, porque, nos seres vivos, dá-se outro conjunto mais complexo, que é o da incitação, de que já tratamos.

À proporção que se complexiona a vida, complexionam-se as ações e reações dos seres vivos. É que em toda ação do ser vivo há uma meta a atingir, um fim a alcançar, e por isso põe em movimento não apenas a parte atingida, mas o todo, a unidade orgânica que movimenta, que lança mão de suas reservas para reagir; portanto, põe um ímpeto mais ou menos maior, sem que haja uma relação constante. Com a complexidade da vida, a simples ação e reação são substituídas pelo tropismo, este pelo tactismo, este pelo instinto, pelos reflexos condicionados e, finalmente, estes, através da inteligência, pela vontade e por suas outras funções que citamos acima. Assim, à proporção que o animal se complexiona, vemos surgir uma função que já delibera, que escolhe, que executa, como vimos nos exemplo do tactismo, no próprio instinto, que está sempre coordenado com uma função acional. Quando o ser vivo atinge a complexidade do homem, há uma inversão total na ordem da natureza viva. Os reflexos, que no animal inferior são predominantes, passam a ser substituídos, mas não eliminados, nos seres superiores até atingir o homem.

A este, já não lhe bastam os instintos para movimentar-se na vida; surge, então, o que se chama *cultura*. O homem precisa deliberar, escolher, executar, lançar mão de suas reservas energéticas, ordená-las em ação pela vontade. Sua vida acional segue uma ordem inversa. Quanto mais decresce a parte reacional da natureza, mais aumenta a parte intelectiva. A consciência acional se desenvolve, o homem quer e sabe que quer, e autoestimula-se, autoincita-se.

Alguns psicólogos julgam que a vontade é uma forma degradada da ação. Sim, se considerarmos a ação apenas no sentido que a empregam as ciências naturais.

Mas se considerarmos o germe por nós citado em toda ação biológica, que é um tender para alguma coisa, um fito a ser alcançado, vemos que esse fito cresce à proporção que a vida se complexiona, enquanto decresce a ação no sentido meramente das ciências naturais e a vontade surge para substituí-la, até atingir, no homem, o grau que conhecemos.[144]

A vontade como querer é o fito intensivamente desenvolvido, que se separa, a pouco e pouco, da ação, para constituir, com o tempo, todo o sentido da psicologia volicional. A regressão é apenas no tocante à ação, excluída do fito a alcançar, isto é, do seu *telos*.[145] Já vimos que compreendemos este fim como domínio do todo orgânico, como o todo influindo sobre a parte, porque todo ser vivo é antes de tudo uma unidade, e tudo quanto nele se desenvolve tende a servir a essa totalidade.[146]

A vontade é individual, surge no indivíduo, é uma emanação do indivíduo. Ela surge de um conflito interior (deliberação), ela escolhe, ela passa (na verdade determina) à ação. Essa complexidade da vida, que leva ao desenvolvimento da parte volicional e à redução da parte puramente reflexa do homem, coloca-o inteiramente em face de uma heterogeneidade de possibilidades entre as quais deve escolher. Essa "vontade" tem uma história dentro de cada indivíduo, porque ela não surge desde logo, mas desabrocha-se, desenvolve-se pela juventude, até atingir, na idade adulta, seu ponto mais alto, para decrescer depois, deixar de ser ela mesma, para tornar-se hábito.

Colocado ante a vida, o homem, como um animal complexo e superiormente heterogêneo, teve de desenvolver sua inteligência, organizar suas funções, classificá-las, para poder enfrentar a vida. A vontade surge, então, por entre esse imenso mundo de possibilidades para fazer uma escolha. Já vimos que o homem é o ser que melhor conhece e acredita nas possibilidades e, por ter consciência delas e por nelas acreditar, ele executou, realizou, criou, *culturalizou-se*. O mundo da cultura, que só pertence ao homem, é produto da aceitação das possibilidades. A vontade afirma a "confiança" nas possibilidades. Por isso, na criança há tanto querer – porque a criança acredita em toda possibilidade que imagina, e quer realizá-la.

O querer é essa "crença" na possibilidade posta em ação, mas já sob o influxo da razão, do raciocínio, da inteligência, da escolha estudada. A vontade tem graus quanto ao aspecto acional. E são esses graus que lhe emprestam a adjetivação de vontade refletida, de vontade inteligente e outras, que a linguagem familiar tanto emprega, num sentido tão inconscientemente profundo.

Quando estudam os fenômeno vitais, vemos os cientistas em geral considerar o ser vivo ora como uma entidade sintética que se defende, ou reage contra a variação caótica do meio exterior, ora como apenas uma emanação de fatos naturais, uma forma em continuidade com a realidade físico-química, suscetível de um determinismo tão rigoroso como o dessa realidade; um determinismo matematicamente geral.

No entanto, se o ser vivo participa apenas do mundo físico-químico, como poderia ele voltar-se contra este? Neste caso, teríamos de aceitar que o mundo físico-químico possui, em sua ordem, um caráter dualista: uma interioridade sintética e uma exterioridade analítica, em antagonismo.

Mas essa não é a concepção dos cientistas em geral. Poucos são os que reconhecem que o aspecto físico-químico é apenas um aspecto da realidade e que a ciência, apesar de toda a sua objetividade, funda seus objetos em abstrações, que só dialeticamente considerados podem alcançar uma rigorosa concreção.



# 9. A AFETIVIDADE

Não pode a lógica interessar-se vivencialmente pelo afetivo, quando ela opera com conceitos rígidos, homogêneos, tais como identidade, verdadeiro, falso, etc. O que vem da afetividade está cheio de calor, de dinamismo, de diversidade, de heterogeneidade, de diferente. Não elimina a lógica o sujeito com sua vida para interessar-se por tudo isso que de imutável, estável, rígido, está sob toda essa multiplicidade agitada da vida? Que tem que ver a verdade fria e objetiva com o sentimento, com as emoções?

No entanto, o homem é essa afetividade. São esses momentos simpatéticos e antipatéticos, constantes, contrários, pois todo existir é um passar alternado por entre esses instantes e em cada sensação, em cada pensamento, em cada ato, há uma multidão de pequenos, rápidos e passageiros momentos agradáveis e desagradáveis. Nada seria mais eloquente para falar da vida do que as afeições. No entanto, que silêncio mortal há pelas páginas da filosofia! Os filósofos, como seres frios, insensíveis, marmóreos, estudaram sempre a afetividade como se ela fosse apenas o que há de rígido e de inane no conceito que dela criou a razão. Alguns raros autores se atreveram a penetrar pelo mistério da afetividade, que muitos julgaram ingenuamente explicar apenas pela fisiologia, por combinações físico-químicas, pela função dos nossos órgãos, etc.

No entanto, que mistério profundo na dor e na alegria! Que diversidade, que heterogeneidade! Dizia Nietzsche que “a alegria era mais profunda que a dor, porque à dor nós dizemos ‘passa!’, mas, para a alegria, queremos a eternidade, profunda eternidade”.[147]

De uma coisa todos nós temos certeza, porque a vivemos em nós, porque ela nos avassala, nos penetra: da afetividade (a dor, o prazer, a alegria, a simpatia, o desagradável). Vivemos a dor, somos a dor e a alegria. Poderíamos dizer que temos a consciência da dor? Não; temos a *vivência* da dor.

Vivemos a dor e a alegria. É a dor apenas um ser relativo? Sentis como uma relação? Não a sentis como suficiente em si mesma? Sentis a dor sem necessitar de outra coisa para vivê-la, porque a viveis em vós mesmos, diretamente, intuitivamente. Ela é ela mesma, em si mesma, não se transforma em outra coisa, não é causa de nada, diferente de si mesma, não está relacionada com o que quer que seja para ser o que ela é. Iludiram-nos as condições experimentais que a acompanham, que foram julgadas como se a constituíssem, quando apenas a despertam. Um estado afetivo não nega nem afirma: *é*. Não é contraditório nem não contraditório. *É*. Não existe por oposição a outra coisa; não está sua existência baseada numa contradição. *É*.

O estado afetivo é uma singularidade. É caracteristicamente diferente de um fato qualquer do mundo exterior. Podemos prever uma dor como possibilidade. Podemos evitá-la. Somos potencialmente sofredores e sabemos que uma vida sem dores nem alegrias *é impossível*. O estado afetivo é único em sua existencialidade, irrepetível.

O que sucede é outro estado novo, que a nossa memória permite comparar com outro anterior. Mas o estado afetivo é intensidade, intensidade quase pura, e podemos compreendê-lo mais intenso ou menos intenso. Quando uma dor se ausenta, sentimos sobrevir uma alegria.

Após uma dor aguda, sua ausência nos alegra. Mas tudo isso não nega sua singularidade, porque não poderíamos conceber essa alegria apenas como uma ausência da dor, porque ela é algo que se dá como é, porque *é*, tem positividade, posição. Ela surge com positividade e presença.

Assim como a lógica foi buscar da afetividade seus conceitos mais profundos, como os de substância, de ser, de absoluto, de singularidade, hoje, mais do que nunca, a nova lógica que se forma, essencialmente dialética, terá de buscar na afetividade novos conceitos para explicar o dinamismo da existência, como já a filosofia foi buscar termos como patência, *pathos*, etc.

Quando observamos o nosso corpo, vemos que é ele *objeto* do nosso conhecimento, mas quando sentimos uma dor, numa parte extensa do corpo, ele já não é apenas objeto. Na verdade, não é mais objeto nem sujeito, e à proporção

que a dor aumenta e cresce, ela nos avassala, e ele deixa de ser corpo. (Neste caso, quando a dor aumenta de intensidade até graus elevados excepcionais, sentimos que há um conflito agudo dentro de nós, uma luta, um debate entre o que sente e o que é sentido, dois campos opostos, mas cuja posição vai aos poucos desaparecendo, até não ser mais sujeito nem objeto, até tudo ser apenas dor). [148]

Tem sido a afetividade um tema desprezado, posto à margem pela filosofia, estudado apenas sob aspectos gerais, mas, na verdade, ela oferece um campo novo, uma nova metafísica regional, a “metafísica da afetividade”.



# 10. A ESTÉTICA E A ÉTICA

## *[Estética ou teoria do belo]*

Com Alexander Baumgarten (1714-1762), a palavra "estética"[149] tomou o sentido atual de "teoria do belo". Dessa forma, a interpretação que surge em primeiro lugar na Estética é saber qual a *essência do belo*, que é o seu objeto.

Se começarmos pelos gregos, vemos que Platão e Aristóteles identificaram o belo com o bom. Na Idade Média, o belo esteve em plano secundário, e nesse plano secundário chegou até Kant. Com Baumgarten, ainda o belo era como uma espécie de perfeição confusamente concebida. Com Kant é que se pode estabelecer a distinção entre *estética subjetiva* e *objetiva*, cuja divisão marca a *predominância* da ideia fundamental, como já veremos.

Para a *estética subjetiva,* que é uma estética psicológica, o belo está no homem, é o subjetivo. A beleza não está nas coisas, está no homem. É ele quem empresta às coisas o belo. E como a natureza humana é mais ou menos homogênea em todos os homens, estes podem sentir igualmente a beleza quando a imaginação se harmoniza com o entendimento. Então, chamamos esse objeto, que consegue provocar tal estado, de *belo*.

É à *forma* do objeto que o nosso juízo estético se refere, porque é ela que suscita em nós o jogo harmônico do entendimento e da imaginação. Mas essa forma não foi feita com o fim de que a encontremos bela. A forma do objeto não é uma finalidade, pensa Kant.

É nossa subjetividade que realiza essa harmonia, que permite que o chamemos de belo. Depois de Kant, a estética subjetiva concebeu o belo como uma vivência, e essa estética é a predominante até os dias de hoje.

No entanto, poder-se-ia fazer a seguinte pergunta: se o belo é um ato subjetivo, como se explica que só alguns objetos a provoquem? Nesse caso, é preciso admitir que o objeto tem em si alguma coisa que provoca a emoção estética do belo, do contrário, todos os objetos seriam capazes de provocar essa vivência. Logo, deve haver, no objeto, alguma coisa. E os que defendem a estética objetiva exclamam: há uma vivência no belo, mas o belo não é uma vivência.

A estética objetiva pode ser *estética formal* ou *estética material*. A primeira, esboçada por Johann Friedrich Herbart (1776-1841), e continuada por Robert von Zimmermann (1824-1898) e outros, estabelece a existência de certas ideias e certos conceitos gerais que são belos. Quando o objeto concorda com essas ideias, com o *formal*, ele é belo. Neste caso, *belas são as ideias*.

A estética material pode ser *apócrifa* ou *autêntica*. É apócrifa quando o belo é explicado por dados extraestéticos. Assim procede o religioso, quando afirma que a beleza do mundo está na revelação do Absoluto que o criou, ou Hegel, que, para definir a beleza, parte das Ideias Absolutas, que são para ele o único real. Dessa forma, o belo é a manifestação sensível da Ideia. A estética material apócrifa põe *outra coisa* para explicar o belo. Se ele é o revelar-se do Absoluto, então tudo seria belo.

A *estética material* autêntica vê no fenômeno do belo algo que é *sui generis*, que é típico, e que não pode absolutamente derivar de qualquer outra coisa conhecida. Assim, o belo é algo tipicamente belo. Inúmeros autores, tais como Moritz Geiger (1880-1937), Max Dessoir (1867-1947), etc., procuram esse algo original que é a *razão* do belo. Entretanto, não conseguiram achar a essência desse algo original. Atualmente, no entanto, com Geiger, inicia-se uma tendência a considerar o valor como esse algo originário do belo. Surge, assim, uma estética dos valores, como estética material autêntica.

Estudemos, agora, porque é fundamental, para a compreensão das diversas opiniões apresentadas, a *essência do belo.*

Aceita-se que o belo é apreendido imediatamente, sem necessidade de um conhecimento, nem de reflexão. Quando olhamos uma obra de arte, tomamos o belo, apreendemo-lo sem necessidade de raciocínio e, quando olhamos demoradamente uma obra que ainda não nos provocou essa emoção, aguardamos

até que, quando menos se espere, ele nos surja. Por isso o belo se nos apresenta como algo original, como algo de um tipo peculiar. O belo não é isto nem aquilo – é o belo. Como só algumas coisas nos parecem belas e outras não, há de haver, nele, alguma coisa de objetivo e não apenas subjetivo.

Surge aqui um ponto de vista que merece atenção: é o que afirma que o belo é supraindividual. Uma coisa doce é agradável ou não a cada indivíduo; é relativa a cada indivíduo. O belo não é relativo; é belo. Independe do indivíduo, por isso nem todos o entendem, e eis por que há os entendidos do belo.

Não se pode dizer que o belo do quadro esteja nas tintas, nem no pano, nem na moldura. Esse algo, que é o belo, não está no quadro, é um *valor* estético. E é chamado valor porque não é um ente físico. As obras de arte têm relações com os valores estéticos. O valor não vale para alguém ou para alguma coisa; o valor *vale*. Nós intuímos o valor por uma intuição não sensível; portanto, direta. Vejam-se esses termos que expressam valores, tais como: sublime, vivo, trágico, simples, tensão, ritmo, unidade, multiplicidade, elevação, amplitude, etc. São termos tirados de experiências sensíveis muitos deles, mas têm todos um valor estético.

Os meios de expressão do belo, na obra de arte, são diversos, como palavras, sons, cores, etc. Esses meios servem para expressar valores estéticos. E devem ser considerados apenas meios. Quando um artista os transforma *em fins*, temos, então, uma obra de arte inautêntica, o que é muito comum encontrar nas obras de arte, até nos grandes autores. Por outro lado, o artista deve usá-los adequadamente. Há uma variedade imensa de meios de expressão e uma verdadeira ordem entre eles.

***

Antes de encerrarmos este tema, desejamos lembrar a aplicação de nosso método na estética, que pode oferecer novas possibilidades de entrosagem dos diversos pensamentos esparsos na obra variada e numerosa sobre o assunto. Não há que negar que se nota, em toda a Estética, o mesmo antagonismo que se manifesta na extensidade e na intensidade. Quando o artista exagera a extensidade, exagera os meios, acentua-os. A intensidade simboliza os caracteres qualitativos da obra de arte, o que o artista diz. Os valores estéticos são apreendidos diferentemente. Ora, há quem os apreenda intensamente, com maior ou menor grau.

Isto serve para mostrar que há uma relatividade, não dos valores propriamente, mas do contemplador e do realizador da obra. Os valores estéticos variam na história quanto a sua apreensão. O que numa época é atualizado noutra não o é, ou o é menos. Dessa forma, vemos o caráter histórico da própria arte, que reflete também a alma de um artista, de um povo, de uma era. Há valores descobertos por um artista que só gerações futuras estão aptas a compreender.

Esses fatos têm levado muitos a julgarem que há uma relatividade dos valores, quando, na verdade, há uma relatividade do sujeito que os apreende. Os valores, como potência, já estão em tudo, suas atualizações variam historicamente, como verificamos quando estudamos os valores.[150]

***

## *[Ética ou ciência da moral]*

A palavra *ética* deriva do grego *ethos* [ἦθος], que significa costume. Mas é com Aristóteles que a ética passa a ser a ciência da moral. A moral, na ética, é tanto o moralmente bom, como o moralmente mau.

Quanto à essência da moral, e segundo as suas respostas, podemos dividir a ética em *ética formal* e *ética material*.

Kant é o representante da ética formal. Afirmou que não se podia definir a moral fundando-se apenas na experiência. É necessário um juízo de validez universal para afirmarmos que isso é bom ou mau. Nem o bom nem o mau tem nada que ver com o agradável e o desagradável, porque o agradável pode ser moralmente mau e o desagradável moralmente bom. A experiência só pode proporcionar contingências e probabilidades. A moral, para ser independente da experiência, tem que ser dada *a priori*. Há de haver, portanto, uma lei moral que seja válida em qualquer circunstância.

A vida prática do homem é regulada por toda uma classe de princípios e leis, as máximas, as opiniões, etc. Essas leis são objetivamente válidas, são *imperativas*. Kant divide os imperativos em duas espécies: *imperativos hipotéticos*, quando são válidos em certas suposições, e *imperativos categóricos*, que valem sem condições. Como exemplo do primeiro, temos a cortesia para agradar os outros; do segundo, o “não furtarás”.[151]

Todas as leis morais são imperativos categóricos, os quais residem em princípios apriorísticos.[152] Portanto, a lei moral só pode dizer: “Age de tal

modo, que a máxima de tua vontade possa valer sempre em qualquer tempo como um princípio universal".[153] Toda a crítica feita ao *a priori* de Kant recai sobre a sua concepção de moral.

A *ética material* pode ser considerada como *ética dos bens* e *ética dos valores*. A ética dos bens é aquela que torna a moral dependente dos bens reais, que são objetos de estimação do homem, ou dos bens ideais, que são objetos finais de sua estimação ou aspiração. Portanto, é tudo quanto permite ou auxilia o alcançar desses bens ou fins. Tais são o prazer, a felicidade, a utilidade, a cultura, o fortalecimento da vida, etc.

As principais correntes da ética dos bens são:

a. O *hedonismo*,[154] que torna a moral dependente do prazer sensível. Os cirenaicos defenderam essa doutrina que, esporadicamente, surge na obra de alguns autores materialistas.
b. O *eudemonismo*,[155] que tem como fim a felicidade espiritual, o estado de contentamento da alma. Foi essa a doutrina defendida por Sócrates.
c. O *utilitarismo*, que é a doutrina que defende a moral pela utilidade ou bem-estar do indivíduo ou da coletividade.
d. O *perfeccionismo*, que afirma que a moral está na plena realização da essência humana, na perfeita condução segundo a natureza racional do homem. Era essa a opinião de Aristóteles.
e. O *naturalismo*, que prega o pleno desenvolvimento de todas as inclinações e impulsos da natureza humana como fato de moralidade.
f. O *evolucionismo*, que afirma que o progresso da humanidade é o fim determinante da moralidade.
g. A *ética religiosa*, que afirma que a moralidade está na conformidade com a vontade de Deus, e o mal é rebelar-se contra essa vontade.

Outra divisão, que se pode fazer sobre a ética dos bens, consiste em fundá-la no destino que se dê aos bens ou fins a que se aspira: se tendem para o indivíduo, temos o *individualismo*; se para a comunidade, temos o *universalismo*. O individualismo é *egoísmo*, quando o que atua quer ser útil a si mesmo, e *altruísmo* quando quer favorecer a outros. Por isso, pode haver um individualismo altruísta, quando se destinam aos indivíduos da coletividade os bens ou fins desejados.

Critica-se a ética dos bens, em todas as suas tendências, porque não explica a moral, por já a aceitar previamente como dado.

Quanto à *ética dos valores*, esta está ainda em seus primórdios, apesar de já haver uma bibliografia extraordinariamente vasta, e estudos notáveis como os de Scheler, Nicolai Hartmann (1882-1950), etc. Os defensores desta corrente afirmam que uma ação não pode ser nem boa nem má. Uma ação é um processo psíquico ou psicofísico que se dá num lugar e no tempo. A ação transcorre; é simplesmente. E nesse ser está toda a sua realidade. É apenas uma simples existência que, passada, não deixa mais rastro. É acaso verdadeiro ou falso o curso da corrente de um rio? E o vento que sopra, é verdadeiro ou falso? Estes processos simplesmente *são*. A própria vontade do homem, continuam os defensores desta doutrina, são processos apenas e nada mais. Não são bons nem maus, como tampouco podem ser verdadeiros ou falsos... O que há de bom ou de mau são os valores, e os valores não são, *valem*. E é desses valores que tais ações são dependentes para que, em sentido translatício, possam ser chamadas de boas ou más. Os valores éticos não são, valem. Os valores não são pensamentos, porque os pensamentos são verdadeiros ou falsos.

Vimos que os valores são polarizados. A um valor positivo, há sempre um valor negativo que lhe corresponde. Só os valores podem ser bons ou maus. Um pensamento não é bom nem mau. E quando se diz isso em linguagem comum, faz-se em sentido translatício, porque ser bom ou ser mau cabe só aos valores. Nisso está a forma de realidade deles. Essa ética, a dos valores, como dissemos, é uma nova corrente do pensamento que ainda não deu seus melhores frutos, mas deixamos aqui, em linhas gerais, o conteúdo dessa doutrina para o conhecimento geral do leitor.

***

Examinemos agora como consideram os estudiosos da moral a proveniência da força obrigatória dos preceitos morais.

Podemos dividir, sob este ângulo, a ética, em *ética heterônoma* e *ética autônoma*. A *heterônoma* afirma que o fundamento da obrigação moral vem de uma lei estranha ao indivíduo. Segundo ela, a vontade se submete a uma vontade superior, vinda de Deus ou do Estado, etc. A *autônoma* aceita leis próprias e afirma que ela deve vir do próprio cumprimento da ação moral. Esta é a defendida pela maioria dos éticos. Quanto à origem da moral, pode dividir-se a ética em *ética apriorística*, que a afirma independentemente da experiência, a de Kant, por exemplo; e *ética empírica*, que afirma provir a moral da experiência.

Entre os primeiros temos Sócrates, Kant, Platão, Aristóteles, Descartes, Spinoza, Leibniz, etc. Entre os que defendem a segunda posição, temos Spencer, Charles Darwin (1809-1882), Morgan, John Lubbock (1834-1913), Adolf Bastian (1826-1905), e muitos outros. Uma terceira escola, não examinada pelos éticos, é a *da ética imanente*, defendida por Proudhon, e que foi completada por Piotr Kropotkine (1842-1921). Para Proudhon, a ética é imanente a todo o humano, e há princípios fundamentais de ordem intrínseca em todas as coisas, atos e processos do homem. Kropotkine quis fundar uma ética biológica, com base no *apoio mútuo*. Os animais bissexuados necessitam apoiar-se uns nos outros. O homem não pode viver isolado e necessita de seus semelhantes. Toda a vida em comum é uma vida de apoio mútuo, em que uns tem de apoiar-se nos outros por uma necessidade biológica.

Por isso, tudo quanto fortaleça esse apoio, a união entre os homens, o fortalecimento do indivíduo, sempre em benefício da coletividade, é moral. A moral está fundada, assim, na própria biologia. O homem, com suas ideias, nada mais faz do que contradizer, no mundo do espírito, o que é ensinado pela natureza biológica.[156]

***

Podemos agora penetrar nos grandes temas da filosofia, que são examinados nas obras que compõem esta *Enciclopédia*.

# BIOGRAFIAS SUMÁRIAS

O propósito desta biografia sumária dos autores das matérias abordadas neste volume é bem modesto: pretende apresentar ao leitor dados que lhe permitam situar o autor dentro do campo intelectual em que ele atua ou atuou. Encontram-se aqui, basicamente, o período em que o autor viveu, sua nacionalidade e sua área de atuação. A principal fonte das informações presentes aqui é o apêndice elaborado pelo próprio Mário Ferreira dos Santos e publicado no volume IV de seu *Dicionário de Filosofia e Ciências Culturais*, com exceção dos nomes assinalados por (*).[157]

ANAXIMANDRO (610 a.C.-547 a.C.): grego, natural de Mileto, discípulo de Tales de Mileto.

ANAXÍMENES (588 a.C.-524 a.C.): grego, natural de Mileto. Segundo Diógenes Laércio, foi discípulo de Anaximandro.

ARCESILAU (316/15 a.C.-241/40 a.C.): nascido em Pitane (Eólida). Um dos principais respresentantes da chamada Academia média.

ARISTÓTELES (~ 384/3 a.C.-322 a.C.): filósofo grego nascido em Estagira (Macedônia). Obras: *Organon*, *Metaphysica*, *Physica*, *De Generatione et Corruptione*, *Ethica Nicomachea*, etc.

BACON, Francis (1561-1626): filósofo inglês. Obras: *Instauration Magna*, *Novum Organum.*

*BASTIAN, Adolf (1826-1905): etnólogo alemão e diretor fundador do Museu de Arte Popular em Berlim.

BAUMGARTEN, Alexander (1714-1762): filósofo alemão. Professor em Frankfurt. Obras: *Meditationes Philosophicae de Nonnulis ad Poema Pertinentibus*, *Philosophia Generalis*, *Ethica Philosophica*, etc.

*BECQUEREL, Antoine Henri (1852-1908): físico francês. Ganhador do prêmio Nobel de Física em 1903.

BERGSON, Henri (1859-1941): filósofo francês. Obras: *Ensaio sobre os Dados Imediatos da Consciência*, *Matéria e Memórias*, *Evolução Criadora*, *As Duas Fontes da Moral e da Religião*. Premio Nobel de 1927.

BERKELEY, George (1685-1753): filósofo irlandês. Bispo. Idealista. Empreendeu consolidar o teísmo por meio da sua crítica da matéria.

BOHN, George (1868-1948): estudioso francês contemporâneo da psicologia animal. Principais obras: *La Naissance de l'Intelligence* (1909) e *La Nouvelle Psychologie Animale* (1910).

*BONAPARTE, Napoleão (1769-1821): líder político e militar dos últimos estágios da Revolução Francesa.

BOUTROUX, Émile (1845-1921): filósofo francês, professor na Escola Normal Superior e na Sorbonne. Obras: *De Veritatibus Aeternis apud Cartesium*, *Science et Religion dans la Philosophie Contemporaine*, etc.

BRUNO, Giordano (1548-1600): filósofo italiano. Obras: *Della Causa, Principio e Uno*, *De l'Infinito, Universo e Mondi*, etc.

BÜCHNER, Friedrich Karl Christian Ludwig (1824-1899): filósofo e naturalista alemão. Obra: *Kraft und Stoff*.

CAMPANELLA, Tommaso (1568-1639): nascido na Calábria, pertence à Ordem dos Dominicanos. Faleceu em Paris. Filósofo, teólogo e poeta. Obras: *Philosophia Sensibus Demonstrata*, *Philosophiae Rationalis et Realis Partes Quinque*, *A Cidade do Sol*, traduzida em quase todos os idiomas.

CARNÉADES (~ 214-129 a. C.): natural de Cirene. O pensamento de Carnéades foi difundido por seu discípulo Critolau.

CLAPARÈDE, Édouard (1873-1940): psicólogo suíço. Estudioso de psicologia infantil, hipnose, psicologia animal, psicopatologia. Fundador de *Archives de Psychologie* (1902). Autor de *Psychologie de l'Enfant et Pédagogie Expérimentale* (1905, 6ª ed., 1916).

*CLAUSIUS, Rudolf (1822-1888): físico e matemático alemão.

COMTE, Auguste (1795-1857): filósofo francês. Expôs publicamente a filosofia positiva num curso, que mais tarde foi publicado em tiragem restrita, sob o título de *Sistema de Política Positiva* (mais tarde *Tratado de Política Positiva*). Obra principal: *Curso de Filosofia Positiva.*

DARWIN, Charles (1809-1882): naturalista inglês. Em seu livro: *Origin of Species* (1859) estuda a natureza dos instintos. Em *Descend of Man* (1871), o desenvolvimento da inteligência no homem e nos animais. Sua obra psicológica é: *The Expression of the Emotions in Man and Animals* (1873).

*DE MORGAN, Augustus (1806-1871): matemático e lógico britânico.

*DE SITTER, Willem (1872-1934): matemático, físico e astrônomo alemão.

DEMÓCRITO (~ 460 a.C.-370 a.C.): natural de Abdera. Discípulo de Leucipo. São discípulos de Diógenes de Esmirna. De sua obra restam apenas fragmentos.

DESCARTES, René (1596-1650): filósofo francês. Obras: *Discours de la Méthode, pour Bien Conduire la Raison et Chercher la Vérité dans les Sciences*, etc.

DESSOIR, Max (1867-1947): professor em Berlim. Obras: *Das Dopples-Ich, Psychologische Skizzen*, etc.

DILTHEY, Wilhem (1833-1911): [filósofo, psicólogo, historiador e pedagogo alemão.] Professor em Basiléia. Obras: *Das Leben Schleiermarchers*, etc.

DIRAC, Paul (1902-1984): físico e matemático inglês.

EDDINGTON, Arthur Stanley (1851-1940): astrônomo [britânico] que se dedicou à filosofia da natureza.

*EGGER, Émile (1813-1885): helenista francês.

EINSTEIN, Albert (1870-1935): físico alemão. Naturalizado americano desde 1940. Prêmio Nobel, 1921. Um dos fundadores da teoria da relatividade na física.

EMPÉDOCLES (~ 490 a.C.-430 a.C.): natural de Arigento. De seus livros restam somente alguns fragmentos: *Acerca da Natureza* e *As Purificações*, etc.

ENESIDEMO de Cnosso (século I a.C.): natural de Cnosso (Creta). Professor em Alexandria. Obra: *Discursos Pirrônicos*.

EUCLIDES (~ 450 a.C.-380 a.C.): natural de Mégara. Discípulo de Sócrates. Fundador da chamada escola megárica.

FECHNER, Gustav Theodor (1801-1887): professor da universidade de Leipzig. Obras: *Ueber das Höchste Gut, Elemente der Psychophysik*, etc.

FICHTE, Johann Gottlieb (1762-1814): nascido em Rummenau. Estudou teologia em Pforta, Jena, Leipzig. Professor na Universidade de Jena. Obras: *Wersuch einer Kritik aller Offen barung*, *Ueber den Begriff der Wissenschfslehre oder sogennante Philosophie*, etc.

GALILEI, Galileu (1564-1642): nascido em Pisa, Itália. Obras: *Il Saggiatore*, *Dialogo sopra i Due Massimi Sistemi del Mondo*, etc.

*GEIGER, Moritz (1880-1937): filósofo alemão, discípulo de Edmund Husserl.

GOBLOT, Edmond (1858-1935): filósofo e lógico francês. Obras: *Essai sur la Classification des Sciences*, *Vocabulaire Philosophique*, etc.

GÓRGIAS (Fal. em 380 a.C.): notável retórico e orador [grego].

*GRANDJEAN, Frank: filósofo da primeira metade do século XX. É o autor de *Une Révolution dans la Philosophie: la Doctrine de M. Henri Bergson*. Géneve, Librairie Atar, 1916; e de *La Raison et la Vue*. Paris, Felix Alcan, 1920.

HAMILTON, William (1788-1856): professor em Edimburgo. Representante da escola escocesa. Obras: *Discussions on Philosophy and Literature, Education and University*, etc.

HARTMANN, Nicolai (1882-1950): filósofo alemão. Realista metafísico. Obra mais famosa: *Grundzuge einer Metaphysik der Erknntnis*.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich (1770-1831): filósofo alemão. Obras: *Wissenschaft der Logik*, *Enzyklopadie der philosophischen Wissenschafte im Grundrisse*, etc.

*HEISENBERG, Werner (1901-1976): físico alemão.

HERÁCLITO de Éfeso (~ 535 a.C.-475 a.C.): de suas obras só restam fragmentos. Figura máxima da Escola Efesina.

HERBART, Johann Friedrich (1776-1648): filósofo e político. Obras: *Tractatus de Veritate Prout Distinguitur a Revelatione, a Verisimile, a Possibili et Falso*, *De Religione Gentilium Error Umque apud eos Causis*, etc.

*HERÓDOTO (484 a.C.-425 a.C.): historiador grego.

*HESÍODO (~750 a.C.-650 a.C.): poeta oral grego.

HOLBACH, Paul Henri D', Barão de Hesse (1725-1789): viveu na França. Colaborou na *Enciclopédia*. Obra principal: *Système de la Nature ou les Lois Monde Physique et du Monde Moral*.

*HOMERO (entre os séculos IX e VIII a.C.): poeta grego, famoso por suas obras *Ilíada* e *Odisseia*.

HUME, David (1711-1776): filósofo inglês. Viveu na França. Obras: *Essay Moral, Political and Literary*, *Philosophical Essays Concerning Human Understanding*, etc.

HUSSERL, Edmund (1859-1938): filósofo alemão. Profesor em Göttingen e Freiburg. Obras: *Ueber den Begriff der Zahir*, *Philosophie der Arithmetik*, etc.

JAMES, William (1842-1910): psicólogo norte-americano. Médico (1870). Professor de fisiologia e, finalmente, de psicologia (1889). Considerado como um dos fundadores do pragmatismo. Obras: *The Principles of Psychology* (1890), *The Varieties of Religious Experience* (1902), etc.

JASPERS, Karl (1883-1969): Psiquiatra e filósofo alemão. Obras principais: *Allgemeine Psychopathologie* (1911) e *Psycologie der Weltanschauungen* (1919).

JEANS, James (1877-1946): [físico, astrônomo e matemático britânico.] Obras: *The Mysterious Universe*, etc.

JUNG, Carl Gustav (1875-1961): Psiquiatra suíço. Foi o fundador da psicologia analítica. Considerou a libido como uma vontade de viver mais do que uma manifestação do instinto sexual, no que divergiu de Freud. Obras: *Psychologie der Dementia praecox* (1907), *Wandlungen und Symbole der Libido*, (1912), *Psychologische Typen* (1921), *Die Energetik der Seecle* (1928).

KANT, Immanuel (1724-1804): filósofo alemão. Obras: *Crítica da Razão Pura*, *Crítica da Razão Prática* e *Crítica do Juízo*.

KIERKEGAARD, Soren (1813-1855): filósofo dinamarquês. Existencialista. Obras: *O Conceito da Angústia*, *Tratado do Desespero*, etc.

KLAGES, Ludwig (1872-1956): caracterólogo alemão. Escreveu: *Handschift und Charakter* (1917), *Ausdreckbewegund und Gestaltungkraft* (1913), *Personlichkeit* (1917), *Prinzipien der Charakterologie* (1910).

KROPOTKINE, Piotr (1842-1921): anarquista russo. Suas obras são a base de toda teoria anarquista moderna. Obras: *Palavras de um Revoltado*, *A Conquista do Pão*, etc.

LALANDE, André (1867-1963): filósofo francês. Obras: *Le Théories de l'Induction et de l'Experimentation*, *La Psychologie des Jugements de Valeur*.

LA METRIE, Julien Geoffroy de (1709-1751): filósofo francês. Identificou o homem como uma máquina e organizou um sistema de filosofia e psicologia materialistas. Escreveu: *Histoire Naturelle de l'Âme* (1745), *L'Homme Machine* (1748).

LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm (1648-1716): filósofo alemão. Obras: *Discours de Métaphysique*, *Système Nouveau de la Nature*, *Nouveaus Essais sur l'Entendement Humain*.

*LEMAÎTRE, George (1894-1966): sacerdote católico, astrônomo e físico belga.

LEUCIPO (século V a.C.): discípulo de Parmênides ou de Zenão e mestre de Demócrito. Nascido em Eleia, Abdera ou Mileto.

LITTRÉ, Émile (1820-1881): filósofo francês. Obras: *Análise Raciocinada do Curso de Filosofia Positiva* e *Fragmentos de Filosofia Positiva*.

LOCKE, John (1632-1704): filósofo inglês. Obras: *An Essay on Human Understanding*, *Some Thoughts on Education*, etc.

LOTZE, Rudolf Hermann (1817-1881): filósofo alemão. Obras: *System der Philosophie* (I. *Logik*, 1874; II. *Metaphysik*, 1879), *Geschichte der Aesthetik in Deutschland*, etc.

LUBBOCK, John (1834-1913): estudioso inglês da psicologia animal. Obras: *Ants, Bees and Wasps* (1882), *Sense, Instincts, and Intelligence of Animals* (1888), etc.

*LUPASCO, Stéphane (1900-1988): filósofo romeno que desenvolveu uma lógica não aristotélica.

MACH, Ernst (1838-1916): físico e filósofo alemão. Obras: *Ueber Umbildung und Anpassung im naturwissenschaftlichen Denken*, *Ueber das Prinzip der Vergleichung in der Physik*. Fundador do Empririocriticismo, teoria baseada nas sensações.

MAINE de Biran (1766-1824): filósofo francês. Obras: *Memorie sur l'Influence de l'Habitude sur la Faculté de Penser*, *Memoire sur les Perceptions Obscures*, etc.

*METALNIKOV, Sergei I. (1870-1946): zoólogo, imunologista e evolucionista russo.

MEYERSON, Emile (1859-1933): epistemólogo, químico e filósofo da ciência francês. Obras: *La Déduction Relativiste*, *Essais*, etc.

*MICHELSON, Albert Abraham (1852-1931): físico americano.

*MORA, Ferrater (1912-1991): filósofo catalão.

*NEWCOMEN, Thomas (1663-1729): inventor da primeira máquina a vapor.

NICOLAU de Cusa (1401-1464): cardeal da Igreja desde 1448. Bispo de Brixen desde 1450. Obras: *De Docta Ignorantia, Apologia Dictae Ignorantiae*, etc.

NIETZSCHE, Friedrich (1844-1900): filósofo alemão. Obras: *Vontade de Potência, Assim Falava Zaratustra*, etc.

OCKHAM, Guilherme de (1300-1347): Chamado *Doctor Invencibilis*, educado em Oxford. Pertencia à ordem franciscana. Obras: *Quaestiones in Octo Libros Physicorum, Tractatus Logicae*, etc.

*OSTWALD, Wilhelm (1853-1932): físico e químico alemão.

*PAPIN, Denis (1647-1712): físico e inventor francês.

PARMÊNIDES de Eleia (V séc. a.C.): filósofo grego. Obra principal: *Da Natureza*. Representante da escola eleática. Restam apenas fragmentos.

PASCAL, Blaise (1623-1662): físico, matemático, engenheiro, teólogo e filósofo francês. Obras: *Pensamentos, As Provinciais*, etc.

*PEREZ, Bernard (1836-1903): psicólogo francês do final do século XIX e início do século XX. Autor de *La Psychologie de l'Enfant: les Trois Premières Années*. Paris, Germer Baillière, 1882; *L'Éducation dès le Berceau. Paris, Germer Baillière*, 1880, entre outras obras.

*PERRIN, Jean (1870-1942): físico francês. Ganhador do Nobel de física em 1926.

Pirro (~ 360 a.C.-270 a.C.): de Élis. As doutrinas céticas de Pirro são conhecidas pela exposição de Sexto Empírico.

PITÁGORAS (morto em 500 a.C.): Grego, oriundo de Samos. Filósofo, matemático, de cultura enciclopédica. Fundador da Escola Pitagórica, que teve e tem um papel ímpar na História.

PLATÃO (427-347 a. C.): filósofo grego. Obras: seus famosos diálogos. Um dos nomes máximos da Filosofia.

POINCARÉ, Henri (1854-1912): matemático francês.

PROTÁGORAS (~ 480 a.C.-410 a.C.): de Abdera. Filósofo do relativismo.

PROUDHON, Pierre Joseph (1809-1864): filósofo francês. Obras principais: *Sistema das Contradições Econômicas ou Filosofia da Miséria, Organização do Crédito e da Circulação, A Capacidade Política das Classes Obreiras*, etc.

*QUEYRAT, Frédéric (1858-1926): psicólogo francês. Autor de *Les Caractères & l'Éducation Morale;* Étude *de Psychologie Appliquée*. Paris, F. Alcan, 1901; *L'Imagination et ses Variétés chez l'Enfant*. Paris, F. Alcan, 1896 e *L'Abstraction et son Rôle dans l'Éducation Intelectuelle*. Paris, F. Alcan, 1893.

*RABIER, Élie (1846-1932): pedagogo francês. Professor de filosofia no liceu Charlemagne, em Paris.

*RANKINE, Macquorn (1820-1872): engenheiro, físico e matemático escocês.

SANTO AGOSTINHO (354-430): nascido em Tagaste (Numídia). Bispo em Hipona. Obras: *De Immortalitate Animae, De Genesi contra Manichaeos, De Magistro, De Vera Religione*, etc.

SCHELER, Max (1875-1928): filósofo alemão. Professor em Jena, Munique, Colônia, etc. Obras: *Beitrage zur Feststellung der Beziehungen zwischen Prinzipien, Die Stelling des Menschen im Kosmos, Ethika*, etc.

SCHELLING, Friedrich Wilhelm Joseph von (1775-1854): filósofo alemão. Obras: *Antiquissimi de Prima Malorum Origine Philosophematis Explicandi Tetamen Criticum, Systhems des Transcedentalen Idealismus, Philosophie und Religion*, etc.

SCHOPENHAUER, Arthur (1788-1860): filósofo alemão. Obras: *Ueber die vierfache Wurzel des Satzes von zureichenden Grunde, Ueber da ehen uns die Farben, Die Welt als Wille und Vorstellung* (O Mundo

como Vontade e Representação), sua obra principal.

SEXTO EMPÍRICO (séc. II d.C.): filósofo cético grego.

*SHAKESPEARE, William (1564-1616): poeta e dramaturgo inglês, reconhecido como o maior dramaturgo de todos os tempos.

SÓCRATES (470/69 a.C.-399 a.C.): mestre de Platão.

SPENCER, Herbert (1820-1903): [filósofo inglês.] Obras: *A System of Synthetic Philosophy*, *Essay Scientific, Political and Speculative*, etc.

SPINOZA, Baruch de (1632-1677): filósofo holandês. Obras: *Princípios da Filosofia Cartesiana*, *Tratado Político*, *Ethica*, etc.

SPRANGER, Eduard (1882-1963): filósofo alemão. Professor em Leipzig e Berlim. Obras: *Die Grundlagen der Geschichtswissenchaft*, *Lebensformen Ein Entwarf*, etc.

*STUART MILL, Jonh (1806-1873): filósofo inglês. Obras principais: *Princípios de Economia Política* (1848), *A Liberdade* (1859), *Princípios*.

TAINE, Hyppolite (1828-1893): [crítico e historiador francês.] Professor na Escola de Belas Artes de Paris. Obras: *De Personis Platonicis, Philosophie de l'Art*, etc.

TALES de Mileto (585 a.C.): grego. Fundador da Escola milésima ou de Mileto. Foi considerado um dos sete sábios da Grécia. O fundador, segundo Aristóteles, da filosofia jônica, que se interessava pela natureza da matéria.

TOMÁS de Aquino (1532-1596): Italiano, de Roceseca. Fundador do tomismo. Obras principais: *Comentários aos Livros de Aristóteles*, *Summa contra Gentiles*, *Summa Theologica*, *Quaestiones Disputatas*, *Quaestiones Quodlibetales*, etc.

UBERWEG, Friedrich (1826-1871): filósofo alemão. Obra: *Die Entwicklung des Bewusstseins durch den Lehrer und Erzieher*, etc.

*LE VERRIER, Urbain (1811-1877): matemático francês.

VAINHINGER, Hans (1852-1933): filósofo alemão. Professor na Universidade de Halle. Obras: *Goethe als Ideal universeller Bilfung*, *Kommentar zu Kants Kritik der Vernuft*, etc.

*VOGT, Karl (1817-1895): cientista alemão, dedicado à zoologia, geologia e fisiologia.

VOLKELT, Johannes (1848-1930): professor em Leipzig. Obra: *Pantheismus und Individualismus um System Spinozas*, etc.

*WATT, James (1736-1819): matemático e engenheiro escocês.

WINDELBAND, Wilhelm (1848-1915): Professor em Strasbourg e Heildelberg. Obras: *Die Lehre vom Zufall*, *Geschichte der Philosophie*, etc.

WOLF, Christian (1679-1754): Professor em Halle e Marburg. Obras: *Anfangsgrunde samtlicher mathematischer Wissenschaften*, *Logik*, etc.

ZENÃO de Eléia (490 a.C.-430 a.C.): discípulo de Parmênides.

*ZIMMERMANN, Robert (1824-1898): filósofo austríaco.



**facebook.com/erealizacoeseditora**



**twitter.com/erealizacoes**



**instagram.com/erealizacoes**



**youtube.com/editorae**



**issuu.com/editora_e**



**erealizacoes.com.br**



**atendimento@erealizacoes.com.br**

[1] Em edição contemporânea: Mário Ferreira dos Santos, *Filosofia Concreta*. São Paulo, É Realizações, 2009.
[2] As obras sem datação são inéditas ou possuem datação de primeira edição controversa.
[3] Em edição contemporânea: Mário Ferreira dos Santos, *Invasão Vertical dos Bárbaros*. Prefácio de Luiz Felipe Pondé. São Paulo, É Realizações, 2012.
[4] Em edição contemporânea: Henri Frederic Amiel, *Diário Íntimo*. Trad. Mário Ferreira dos Santos. São Paulo, É Realizações, 2013.
[5] Mário Ferreira dos Santos, *A Sabedoria das Leis Eternas*. São Paulo, É Realizações, 2001.
[6] Ver no capítulo 7 - Pensamento matemático e elaboração científica da experiência – As visões de Einstein, Sitter, Lemaître e Eddington.
[7] [Considera-se *universo*, em linguagem naturalmente filosófica, o conjunto de tudo que existe no tempo e no espaço.]
[8] Augustus De Morgan, *Formal Logic: Or, The Calculus of Inference, Necessary and Probable*. London, Taylor and Walton, 1847, p. 55. Ver também "Universo do Discurso". In: Ferrater Mora, *Dicionário de Filosofia*, vol. 4. São Paulo, Edições Loyola, 2004, p. 2953. (N. E.)
[9] [Explicar vem de *ex-plicare*, verbo latino que significa desembrulhar. *Plicare* significa fazer pregas, rugas; *explicare*, desenrugar, desfazer, por exemplo, um pacote, etc.]
[10] [Palavra muito usada em filosofia, que significa um componente conhecido de uma coisa. Por exemplo, o ser racional, no homem; o ser quadrúpede, no cavalo; o "ter assento", na cadeira, etc.]
[11] A referência pode ser o início de *A Evolução Criadora*, no qual Bergson faz um inventário da experiência do ser na temporalidade. No entanto, é possível encontrar uma discussão semelhante no *Ensaio sobre os Dados Imediatos da Consciência*. (N. E.)
[12] [Denominam-se *socráticos* todos os discípulos de Sócrates (filósofo grego, 470-399 a.C.) e aqueles fundadores de escolas que desenvolveram as suas ideias.]
[13] Chamavam os gregos *theoria* [θεωρία] as filas dos habitantes das diversas cidades, que se aproximavam dos templos para as festas religiosas. Como se uniam por um nexo, a palavra teoria tomou o sentido, entre os filósofos, de visão que conexiona um conjunto de fatos e os explica.
[14] [Escola filosófica que perdurou no século II d.C. em diante.]
[15] Mário emprega *intensidade* e *extensidade* como termos técnicos, os quais explica mais adiante. (N. E.)
[16] [O que é amplamente examinado na obra *Noologia Geral.*]
[17] [De *autos* (gr.), si mesmo, e *telos*, fim; isto é, que tem o fim em si mesma.]
[18] [De *heteros* (gr.), outro, e *telos*, fim; que tem o fim em outro.]
[19] [Esclareçamos essas palavras: *místico* e *mistério* são palavras que vêm do grego *myo*, ocultar; de *mythis*, o que se cala, o que não se diz. O *mysterium* é o que não se revela, que não tem eloquência para dizer o que é. O místico é o homem que penetra nesses mistérios, que vê nos fatos mais do que o homem comum vê. Um pedaço de pão é apenas um alimento para o homem objetivo, mas, para o místico, quando ele diz que o pão é um alimento, ele *cala* o que é mais, o divino que encerra, o poder que nos oferece, a origem divina, etc. A palavra mito vem daí e quer dizer o que só pode ser expresso por símbolos.] [Mário vai trabalhar novamente esse tema no *Tratado de Simbólica*. São Paulo, É Realizações, 2007. (N. E.)]
[20] [*Gogia* (gr.), condução; assim, pedagogo, o que conduz o *pedes* (gr.), criança, daí, pedagogia.]
[21] [Esta subdivisão não é importante e, na Lógica, é mais bem esclarecida.]
[22] [De *chronos* (gr.), tempo; e *topos* (gr.), lugar, espaço. Cronotópico é equivalente ao que se dá no tempo e no espaço.]
[23] [Do latim *abs trahere*: trazer para o lado.]
[24] [O verbo *comparar* vem do latim *comparare*, formado do adjetivo *par*, que quer dizer parelho, igual, semelhante, significando, portanto, pôr um ao lado do outro.]
[25] O conceito de idêntico (de *idem*, mesmo) indica uma perfeição absoluta e exclui, da sua formalidade, todo diferente. Já o semelhante, não. É verdade que nem este termo é empregado com tal rigor.
[26] [Antinomia, no sentido clássico, é a contradição entre dois termos que parecem verdadeiros.]
[27] Não foi possível identificar a fonte da citação. (N. E.)

[28] Ver: André Lalande, *Vocabulaire Technique e Critique de la Philosophie*. Paris, Librairie Felix Alcan, 1985, p. 334. (N. E.)
[29] [O caráter de "ser outro" é denominado em filosofia pelo termo alteridade, e se opõe ao de identidade.]
[30] Veremos, em breve, que essa identidade consiste no caráter de uma coisa ser *a mesma* nos diferentes momentos de sua existência, pois esta mesa ou este livro não permanecem sempre os mesmos, estaticamente os mesmos, pois apresentam distinções.
[31] Surge aqui uma grande problemática, que exigiria análises mais vastas, o que é examinado nas obras da *Enciclopédia de Ciências Filosóficas e Sociais*. Assim, a formação do conceito, como esquema abstrato-noético, e a sua fundamentação nos fatos, bem como o problema dos conceitos universais, são temas que exigem outros estudos, que virão a seu tempo.
[32] Edmond Goblot, *Le Vocabulaire Philosophique*. Paris, Libraire Arman Colin, 1901, p. 58.
[33] Numa edição contemporânea, ver: Immanuel Kant, *Crítica da Razão Pura*. Trad. Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1985, p. 418 ss. (Para referência de outras edições, ver: A426-B454 e ss.) (N. E.)
[34] Em *Filosofia Concreta*. São Paulo, É Realizações, 2009, Livro I, p. 175-233; *As Três Críticas de Kant* é um manuscrito inédito de Mário. (N. E.)
[35] Veremos no futuro que, ao procurar o *porquê* deste ou daquele modo do filosofar, abriremos caminho para melhores compreensões, o que dá certa positividade ao pensamento de Proudhon, apesar dos exageros próprios do seu século. [Pierre-Joseph Proudhon, *La Révolution Sociale Démontrée par le Coup d'État du 2 Décembre*. Paris, Garnier Fréres, 1852, p. 45. A tradução citada é do próprio Mário. (N.E.)]
[36] A característica do agnosticismo consiste em apelar para o Incognoscível como meio de explicar a natureza, que é, para ele, a manifestação de uma potência, a qual não podemos conhecer, e cuja natureza, contudo, temos necessidade de explicar.
[37] Pierre Joseph Proudhon, *Théorie de la Propriété*. Paris, Librairie Internationale, 1866, p. 213. Em edição contemporânea, ver: *Theorie de la Propriété*. Paris, Editions l'Harmattan, 1997. (N. E.)
[38] Essa atividade da razão é estudada em *Psicologia* e *Teoria do Conhecimento*, e sua problemática nos livros de *Noologia*.
[39] Só captamos sensivelmente o que é assimilável aos esquemas da nossa sensibilidade depois de já atualizados, como se vê na criança. Para *conhecer*, é necessária nova assimilação, um reconhecer. Na *Noologia Geral* e no *Tratado de Esquematologia* [livro inédito de Mário], examinamos este ponto sob novas bases.
[40] Tal afirmativa não implica que a *razão* (*rationalitas*) seja criação da intuição. Sua atualização, no homem, é *condicionada* por aquela, que atua como fator predisponente, mas sua *emergência* é mais longínqua e ainda não pode ser estudada.
[41] O conceito de substância é vário na filosofia e é examinado em *Ontologia e Cosmologia*. Também nessa obra são discutidas as opiniões sobre as outras categorias.
[42] Todos esses temas, sobretudo os que se referem às categorias e à abstração, são tratados de forma genérica em nossos livros *Psicologia*, *Noologia Geral* e *Tratado de Esquematologia*.
[43] Em edição brasileira contemporânea, ver: Henri Bergson, *O Pensamento e o Movente*. Trad. Bento Prado Neto. São Paulo, Martins Fontes, 2006, p. 187. (N. E.)
[44] Adiante, na "Cosmovisão", estudaremos mais amplamente a intuição.
[45] Em edição contemporânea,ver: Immanuel Kant, *Crítica da Razão Pura*. Trad. Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. 5. ed. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2001, p. 322 (Segunda Divisão – *Dialéctica transcendental*; Introdução – *Da aparência transcendental,* A296).
[46] Imanente vem de *manare*, *manar em*, isto é, o que mana dentro de determinado ser.
[47] Trata-se aqui apenas da verdade gnosiológica e não da ontológica, pois esta última cabe à Ontologia estudar.
[48] Um saber que não se processe nos dados do tempo e do espaço cabe à Noologia estudar.
[49] Ver Immanuel Kant, *Crítica da Razão Pura*, op. cit., p. 90 (*Doutrina Transcendental dos Elementos*, Primeira Parte – Estética Transcendental, Primeira Seção, *Do espaço*, A23). (N. E.)

[50] Ibidem. (N. E.)
[51] Ibidem, p. 93. (N. E.)
[52] Em *Teoria do Conhecimento* e em *As Três Críticas de Kant*, expomos sob novos aspectos esta opinião de Kant, o que por ora não caberia aqui.
[53] Em edição contemporânea, ver: Henri Bergson, *Evolução Criadora*. Trad. Bento Prado Júnior. São Paulo, Martins Fontes, 2005, p. 50. (N. E.)
[54] G. W. Leibniz, *Correspondência com Clarke*. Trad. Carlos Lopes de Mattos. São Paulo, Abril Cultural, 1974, p. 439. (Coleção Os pensadores). (N. E.)
[55] Immanuel Kant, *Crítica da Razão Pura,* op. cit., p. 96-97.
[56] Em edição contemporânea, ver: René Descartes, *Princípios da Filosofia*. Trad. João Gama. Lisboa, Edições 70, 1997, p. 47. (N. E.)
[57] Edmond Goblot, *Le Vocabulaire Philosophique*. Paris, Librairie Armand Colin, 1901, p. 193. (N. E.)
[58] [*Solus* e *ipsis*, em latim, só e si mesmo: a afirmação apenas de si mesmo.]
[59] A posição empirista-racionalista de Aristóteles, desenvolvida na escolástica, pela extensão dos seus temas, deixamos para examiná-la em *Teoria do Conhecimento*.
[60] Como esta obra pretende iniciar o estudioso na Filosofia, é compreensível que não poderíamos, aqui, examinar esta problemática, que surge em *Teoria do Conhecimento*.
[61] Em edição contemporânea, ver: John Locke, *Ensaio sobre o Entendimento Humano*. Trad. Pedro Paulo Garrido Pimenta. São Paulo, Martins Fontes, 2012. (N. E.)
[62] Em edição contemporânea, ver: Johannes Hessen, *Teoria do Conhecimento*. Trad. João Vergílio Gallerani Cuter. São Paulo, Martins Fontes, 2000. (N. E.)
[63] Pelo menos quanto ao dogmatismo sistemático, não para o dogmatismo moderado, como veremos em *Teoria do Conhecimento*.
[64] Para Bergson, a intuição é um misto de intuição intelectual e da simpatética (de ordem meramente afetivo-simpática).
[65] Também a filosofia *pode* e *deve* fundar-se em postulados universalmente válidos. É o que provamos em *Filosofia Concreta.* [Em edição contemporânea, ver: Mário Ferreira dos Santos, *Filosofia Concreta.* São Paulo, É Realizações, 2009. (N. E.)]
[66] Na verdade, Aristóteles considerava tais trabalhos como um estudo do "transfísico", mas o esclarecimento deste ponto cabe à *Ontologia*.
[67] O monopluralismo tem muitos pontos de semelhança com a concepção aristotélico-tomista. Em nossas obras sobre temas metafísicos, estudaremos esses pontos de contato e as variantes que surgem daí.
[68] [*Telos*, que, em grego, significa fim, daí *teleologia*.]
[69] [Hoje, porém, tais distinções, já não são, para muitos, tão nítidas.]
[70] [Já ressaltamos que o *ôntico* refere-se ao ente – enquanto *sendo*; as formas ou estruturas do ente são chamadas ônticas, enquanto as do ser são chamadas ontológicas.]
[71] Na verdade, o ser, ontologicamente considerado, não é gênero, como veremos em *Ontologia*, embora o conceito de ser, logicamente considerado, pudesse, de certo modo, ser tomado como gênero.
[72] A primeira edição deste livro é de 1952. Quando diz "século passado", Mário, evidentemente, se refere ao século XIX; "neste", portanto, é o século XX. (N. E.)
[73] Em edição contemporânea, ver: Auguste Comte, *Curso de Filosofia Positiva*. Trad. José Arthur Gianotti. São Paulo, Abril Cultural, 1978, p. 24 (Os Pensadores). (N. E.)
[74] Essa enumeração indiferente e anedótica dos fatos constitui o *historial.* Veremos em outros trabalhos que o termo histórico oferece outras acepções que, por ora, não podemos estudá-las.
[75] O estudo dos fatores emergentes e predisponentes (que fazemos em *Lógica e Dialética*) quando aplicados à História da Cultura são examinados em nossa obra *Filosofia e História da Cultura*.
[76] Há, no entanto, suficientes elementos para a construção de uma historiologia, uma ciência da história. Tal tema é analisado em *Filosofia e História da Cultura*. Da sua validez, se pode esperar uma nova grande possibilidade para o homem, porque seus principais problemas encontrarão solução quando tornar a história uma ciência, e por isso *dominá-la*.

[77] Na *Filosofia Concreta dos Valores*, estudamos os principais temas do valor e o processo histórico correspondente, bem como propomos uma solução decadialética à problemática. Ademais, nessa obra, estudamos as concepções da escolástica, muito mais sólidas que as propostas pela filosofia chamada moderna.
[78] Em *Teoria do Conhecimento*, no capítulo de "Criteriologia", fazemos a análise decadialética da verdade, para alcançar a verdade concreta, dialética.
[79] Esses deuses são apenas simbolizações de ordens divinas que exotericamente foram considerados não como símbolos, mas como simbolizados. Em nosso *Tratado de Simbólica*, examinamos melhor tal tema. [Em edição contemporânea, ver: Mário Ferreira dos Santos, *Tratado de Simbólica*. São Paulo, É Realizações, 2007. (N. E.)]
[80] Não há pensamento mais controverso que o sobre Pitágoras. O número, para ele, não é apenas o quantitativo, mas também o qualitativo. Discípulos posteriores interpretaram diferentemente o seu pensamento, o que provamos em outros trabalhos nossos, sobretudo em *Pitágoras e o Tema do Número*.
[81] Há outras provas, e mais robustas, de que o Ser enquanto ser é um e único, como vemos na *Ontologia*, em *O Homem Perante o Infinito* e em *Filosofia Concreta*. [Em edição contemporânea, ver: Mário Ferreira dos Santos, *Filosofia Concreta*. São Paulo, É Realizações, 2009.]
[82] Trata-se, naturalmente, do Ser Um, único, e não do ser dos entes finitos.
[83] Deixamos de examinar aqui a filosofia medieval e a escolástica porque, devido às deformações que sofreram por parte dos seus adversários, exigem que as estudemos com mais cuidado, como o fazemos em outros livros desta Enciclopédia.
[84] [Veremos que, não muito distante, no conhecer formal, há a virtualização das singularidades, que são inibidas, separadas, desprezadas, para se captar apenas o que é universal, geral.]
[85] A razão, como a pomos aqui, é no sentido do racionalismo moderno, que lhe empresta um valor excessivamente exagerado.
[86] [Método – palavra de origem grega que etimologicamente significa procura, busca orientada.]
[87] [Palavra que vem de *skeptomai* (σκέπτομαι), que significa "eu examino".]
[88] Em *Teoria do Conhecimento*, examinaremos as teses céticas, reduzindo-as à sua verdadeira significação.
[89] O conceito é antecedido pelo anteconceito, que é uma singularidade que se generaliza, como é estudado em *Psicologia*, na *Noologia Geral* e no *Tratado de Esquematologia*.
[90] Convém considerar que tomamos tais conceitos segundo o racionalismo moderno. O estudo de seu conteúdo ontológico fazemo-lo em *Ontologia* e em *O Homem Perante o Infinito*.
[91] [De *cum prehendere*, expressão latina que significa apreensão, domínio, tomar.]
[92] É imprescindível o estudo de dialética geral exposto em nosso livro correspondente *Lógica e Dialética*, onde a Decadialética (dialética de dez campos) é especificamente apresentada. Quanto à Lógica, além dessa obra, examinamos seus temas principais em *Métodos Lógicos e Dialéticos*.
[93] Ver: André Lalande, *Vocabulaire Technique e Critique de la Philosophie*. Paris, Librairie Felix Alcan, 1985, p. 234-35. (N. E.)
[94] Em edição contemporânea, ver: René Descartes, *Meditações sobre a Filosofia Primeira*. Trad. Fausto Castilho. Campinas, Ed. Unicamp, 2004, p. 133 (N. E.)
[95] Edmond Goblot, *Le Vocabulaire Philosophique*. Paris, Librairie Armand Colin, 1901, p. 307. (N. E.)
[96] André Lalande, *Vocabulaire Technique e Critique de la Philosophie*. Paris, Librairie Felix Alcan, 1985, p. 399. (N. E.)
[97] [Dizemos predominantemente porque há momentos em que pensa de outro modo e não seria conveniente analisar aqui toda a variedade de suas observações sobre o Ato e a Potência.]
[98] [E*nergéia*, palavra grega que é formada de *ergon*, trabalho, e que significa eficienticidade, realizar um efeito.]
[99] Aristóteles divide a potência em *passiva* e *ativa*. A primeira é a potência de sofrer uma determinação; a segunda, a de poder realizar uma determinação. Em Leibniz, esta última *já tende* a realizar – já está, portanto, em ato, no exercício do ato. [Gottfried W. Leibniz, *Novos Ensaios sobre o Entendimento Humano*. Trad. Luiz João Baraúna. São Paulo, Nova Cultural, 1997. (N. E.)]

[100] A Noologia, estudada como disciplina autônoma, é apresentada em nosso livro *Noologia Geral*.
[101] Queremos salientar que o Ser, ontologicamente considerado, não é *gênero*. O racionalismo transformou o esquema abstrato de ser em gênero; não o ser ontológico, o que por ora não podemos examinar.
[102] Como identidade absoluta e como diferente absoluto, o Ser ultrapassa os opostos, transcendendo-os. Esse conceito da razão, na verdade, a ultrapassa, e sua justificação cabe à Ontologia. Nessa disciplina, veremos que o conceito lógico de Ser é eminentemente dialético.
[103] Essa é a interpretação que geralmente se faz de Hegel; no entanto, em *Dialética*, temos a ocasião de mostrar o alcance dessa afirmativa e propor-lhe restrições, fundadas na obra hegeliana.
[104] Em edição contemporânea, ver: Spinoza, *Ética*. Trad. Tomaz Tadeu. Belo Horizonte, Autêntica, 2009, p. 9. (N. E.)
[105] Dizemos *aparentemente* porque o conceito de causa na filosofia medieval, assim como na aristotélica, era de clareza meridiana, como mostramos em *Ontologia*.
[106] Que ser seja apenas lógico, o é para Schopenhauer. Contudo, na Ontologia podemos distinguir o ser como lógico e o ser como real, existente onticamente.
[107] Tal afirmativa não implica nenhum desmerecimento à razão, como faculdade noética, desde que equilibradamente compreendida. O que repudiamos são os excessos racionalistas da filosofia moderna. Mostramos dialeticamente os limites da razão ao atuar aprioristicamente.
[108] Como Spinoza, por exemplo.
[109] O racionalismo, como *ismo*, é uma posição abstratista. Em Aristóteles e nos grandes escolásticos, não se observa tal excesso de estabilização das ideias, como se vê na filosofia racionalista moderna. Isso não impede que se critique, nos acima citados, certos exageros, embora menores, mas que foram acentuados pelos discípulos. É o que se verifica também na arte: Petrarca é grande apesar do petrarquismo, que atualizou mais os defeitos que as virtudes, e as virtudes menores, pelo excessivo, tornaram-se deficientes.
[110] Esse *objetivar-se* da consciência em si mesma é um desdobrar-se *in infinitum*, pois a consciência ainda pode ter consciência de que tem consciência. Dessa forma, ela pode *distanciar-se* sempre de si mesma. Este poder atuar da consciência é tema da Noologia, a ciência do espírito.
[111] [*Instinctus*, em latim, significa impulso.]
[112] O exame crítico que fazemos da razão dos racionalistas modernos não invalida a *rationalitas*, que é particular ao espírito humano. O que desejamos salientar são as características adquiridas (hábitos) por aquela, que a levam a tornar-se eminentemente abstracionista.
[113] Os conceitos da razão, tomados abstrativamente, não correspondem à totalidade do real, mas daí não se pode concluir pela falsidade. São eles esquemas abstratos noéticos, mas podem ser adequados ao que corresponde *fundamentalmente* nas coisas, como vemos na *Teoria do Conhecimento* e na *Noologia Geral*. O emprego exagerado de tais conceitos racionais, abstrativa e não dialeticamente tomados, deve-se ao racionalismo, que, como *ismo*, repetimos, é vicioso.
[114] Há uma vivência racional também, como há uma vivência sensível e uma *páthica* (afetiva). A vivência compreende um *viver*, e a razão não é algo que se dê fora da vida.
[115] A frase, originalmente, é do romance *Os Demônios*, de Dostoievski. Nietzsche comenta esta passagem em "A lógica do ateísmo", in: *Kritische Studienausgabe*. Berlin / New York, Walter de Gruyter, 1980, p. 143 ss. Apud: Jorge Luiz Viesenteiner, *A Grande Política em Nietszche*. São Paulo, Annablume, 2006, p. 71-72. (N. E.)
[116] O conceito de identidade tem seu fundamento ontológico. Se mostrarmos como geneticamente a razão constrói os seus conceitos, não consideramos ficcionais os seus conteúdos. Por considerá-los como tais, os irracionalistas caíram em aporias, decorrentes da posição viciosa que tomaram na obstinação de se contraporem aos excessos do racionalismo.
[117] Este é um dos aspectos da *crise* na filosofia, como expusemos em *Filosofia da Crise*.
[118] A figura estereométrica dos corpos é uma delimitação qualitativa da quantidade. Esta, em si, não é captada pelos sentidos, mas sempre no conjunto qualitativo-quantitativo, pois o tato, que é o sentido em que há predominância do quantitativo, nunca exclui a qualidade.
[119] Para evitar as deficiências da razão, impõe-se uma super-razão, como a entenderam Aristóteles, Tomás

de Aquino e Duns Scot, que nunca se desligaram da experiência, quer exterior, como os dois primeiros, quer também interior, como sobretudo o último.

[120] Émile Boutroux, *De la Contingence des Lois de la Nature*. Paris, Felix Alcan, 1898, p. 25. (N. E.)

[121] A mutabilidade do *sendo* não contradiz ontologicamente a imutabilidade do ser. O ser como ser é imutável, e o sendo, como mutável, é ser sempre através das suas mutações (geração, corrupção, aumento, diminuição, movimento, etc.) que são *do* ser e não *no* ser.

[122] Essa ideia de perfeição é grega. A ideia de perfeição do fáustico (ocidental), de origem certamente alexandrina, é dinâmica. O perfeito está no poder infinito de realizar, e não no acabado, com nos gregos.

[123] Todos os seres corpóreos são móveis, e a mobilidade é da essência dos seres físicos. A imobilidade do Ser Supremo não é repouso, mas imutabilidade, pois, sendo ato puro, não pode *mudar-se*, pois tal implicaria uma potência passiva, o que seria contraditório. Neste sentido se deve compreender a imobilidade de Deus, que não é um ser corpóreo. As formas (*eide*) platônicas são imóveis, porque, não sendo corpóreas em sua essência, não lhes cabe o que é *da* essência das coisas corpóreas.

[124] Só na *Ontologia* poderemos esclarecer o conceito do devir, cuja má visualização levou muitos filósofos a aporias de toda espécie. O conceito do ser, no racionalismo moderno, é abstrato, mas vemos naquele livro que ele é o mais concreto dos conceitos, quando dialeticamente tratado. Ademais, pode a Filosofia ser incluída nesse longo diálogo entre o Ser (um) e o devir (múltiplo), cuja maneira de considerar caracteriza as filosofias de crise e as filosofias de transcendência, como estudamos em *Filosofia da Crise*.

[125] Cf. Platão, *Timeu*. (N. E.)

[126] Temos aqui outra maneira viciosa de considerar a eternidade como negação do tempo, por privação deste. Se a eternidade não é tempo, é porque este é uma modal dos seres corpóreos e a eternidade é da essência do infinito, como se vê em *Ontologia* e em *O Homem Perante o Infinito* (Teologia).

[127] Na *Ontologia*, o tema da eternidade é estudado sob outras perspectivas, que o colocam dialeticamente ante a ideia do tempo, para transcender a este. Fora dessa transcendência, que só logicamente se pode estudar, a eternidade não passa de uma espacialização do tempo, como se vê no racionalismo moderno.

[128] Edmond Goblot, *Le Vocabulaire Philosophique*. Paris, Librairie Armand Colin, 1901, p. 175. (N. E.)

[129] Rudolf Clausius, *The Mechanical Theory of Heat*. London, Macmillan, 1879, p. 295. O original alemão *Die mechanische Wärmetheorie* é de 1876. (N. E.)

[130] A "imutabilidade" da substância é do racionalismo moderno, não do aristotelismo. Neste, a substância é o que *perdura* e não o que se imutabiliza. Toda substância dos seres corpóreos está sujeita a mutações, e em *Aristóteles e as Mutações* estudamos este ponto.

[131] A síntese no imanente é uma redução do conflito a um dos termos do conflito, e é ainda *crise*, como vimos em *Filosofia da Crise*. A síntese só pode ser transcendental, como expusemos nessa obra.

[132] A identidade é válida no ontológico e não no ôntico. Ademais, só se pode dar completamente apenas no Ser, como vemos em *Ontologia*, isto é, no transcendente, e não no imanente.

[133] Estes aspectos importantes encontram suas explicações em *Teoria Geral das Tensões*, onde se distinguirão melhor as totalidades orgânicas e as inorgânicas.

[134] [Duas palavras horríveis para expressar duas tendências: a dos que acreditam no *poder-ser* e a dos que acreditam que o que se atualiza é o que necessariamente tinha de se atualizar, dois pontos de vista de onde decorrem inúmeras atitudes, que influem até nos acontecimentos sociais e na sua interpretação.]

[135] Eis um tema importante da noologia, pois a vontade como superação da animalidade, e como capacidade de apreciar os valores superiores, não deve ser confundida com o mero *querer*, que é um impulso primário e instintivo.

[136] A liberdade e a necessidade podem ser consideradas de modo "e... e...". Onde há liberdade, há necessidade. Uma liberdade sem necessidade já seria outra coisa. A licenciosidade quer fugir à necessidade e é, por isso, antiética. A liberdade implica a ética, razão por que o seu estudo mais amplo exige outras análises.

[137] Poincaré, *Le Valeur de la Science.* Paris, Ernest Flammarion, 1908, p. 11-12.

[138] Ibidem, p. 25-26.

[139] Em *Filosofia Concreta*, expomos uma visão da filosofia sob bases apodíticas, ou seja, sob juízos universalmente válidos, o que torna esse livro um obra axiomática. [Mário Ferreira dos Santos, *Filosofia*

*Concreta*. São Paulo, Ė Realizações, 2009. (N. E.)]
[140] William Shakespeare, *Hamlet*. Ato 2, cena 2.
[141] A aceitação das antinomias do finito não exclui a unidade suprema do Ser Transcendental, como vemos nos outros trabalhos que constituem essa *Enciclopédia*.
[142] [Quando tenho certeza de que vejo, tenho a *evidência*; quando do que sinto, tenho a patência, de *patire*, sentir.]
[143] O geral (a forma) está incluso na singularidade. Ela é possível de ser inteligida, pois nos é dada "confusamente" (fundida) com a coisa. Ela é abstraída da coisa pelo intelecto, posteriormente.
[144] É comum, na psicologia, a confusão entre *querer* e *vontade*, cuja distinção já fizemos.
[145] [Em grego *fim*, daí teleologia.]
[146] Esta tese é por nós desenvolvida em *Teoria Geral das Tensões*.
[147] Em edição contemporânea, ver: Friedrich Nietzsche, *Assim Falava Zaratustra*. Trad. Mário Ferreira dos Santos. Petrópolis, Vozes, 2011. (N. E.)
[148] Na frônese, que é o conhecimento afetivo, há maior ou menor fusão entre sujeito e objeto porque o sujeito conhece o que nele se dá. É ele mesmo o objeto do próprio conhecimento. Na *Psicologia* e na *Noologia Geral*, estudamos a afetividade em sua característica metafísica, sobretudo na última das obras citadas.
[149] [Derivada do grego *aisthesis* [αἴσθησις], sensação.]
[150] É o que examinamos em *Filosofia Concreta dos Valores*.
[151] O sétimo mandamento. Ver: Êxodo 20,15. (N. E.)
[152] [Já estudamos bem em que consiste o *a priori* para Kant.]
[153] Em edição contemporânea, ver: Immanuel Kant, *Crítica da Razão Prática*. Trad. Artur Morão. Lisboa, Edições 70, 1995, p. 42. (N. E.)
[154] [De *hedonai* [ἡδοναι], palavra grega que significa "eu me deleito".]
[155] [De *eudaimoinia* [εὐδαιμονία], que significa felicidade.]
[156] Em nossa obra *Sociologia Fundamental*, tratamos do desenvolvimento desta disciplina, bem como realizamos análises decadialéticas dos seus temas fundamentais, para nunca desprezar as grandes positividades, oferecidas por diversas doutrinas.
[157] Mário Ferreira dos Santos, *Dicionário de Filosofia e Ciências Culturais*. 2. ed. São Paulo, Editora Matese, 1964, vol. IV, p. 1497 ss.

Colecção FILOSOFIA ATUAL

# FILOSOFIA CONCRETA

MÁRIO FERREIRA DOS SANTOS

INTRODUÇÃO, EDIÇÃO DE TEXTO E NOTAS DE LUÍS MAURO SÁ MARTINO

é

# Filosofia Concreta

Santos, Mário Ferreira dos

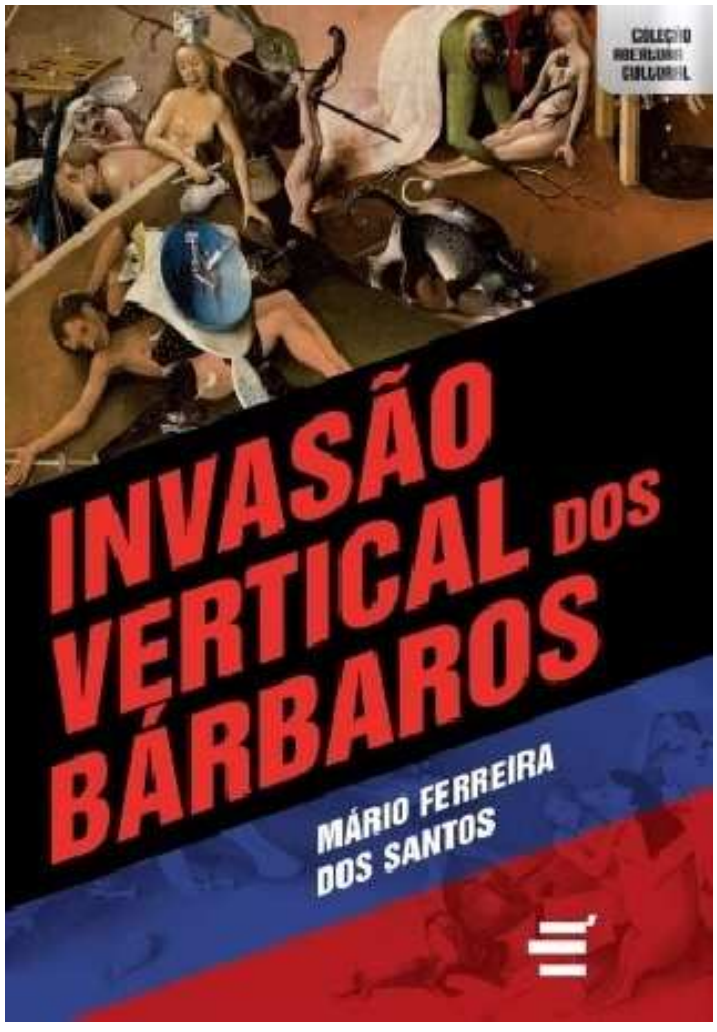
9788580332636

488 páginas

Compre agora e leia

A obra Filosofia Concreta, publicada originalmente em 1957, estabelece o modo de filosofar do escritor e pensador brasileiro Mário Ferreira dos Santos. Ele considera a filosofia como ciência rigorosa, aceitando o que é demonstrado e não o problemático e provável.
Esta edição traz ainda um CD com trechos de aulas de Mário sobre temas relacionados à filosofia concreta, gravados por seus alunos na década de 1960.

Compre agora e leia


INVASÃO VERTICAL DOS BÁRBAROS
MÁRIO FERREIRA DOS SANTOS